ISSN 1665-7551



nterscicios
FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

LA CARNE DEVIENE PALABRA: FILOSOFIA Y EROTISMO



Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental,
México, año 13/núm. 29/2008





Intersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

LA CARNE DEVIENE PALABRA:
FILOSOFIA Y EROTISMO

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental,
México, año 13/núm. 29/2008



UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

REVISTA INTERSTICIOS, FILOSOFIA/ARTE/RELIGIÓN,
publicación del Instituto Internacional de Filosofía, A.C. (Universidad Intercontinental).
La revista es semestral y fue impresa en noviembre de 2008.
Editor responsable: José Ángel Leyva Alvarado
Numero de Certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional
De Derecho de Autor: 04-2003-031713005200102
Número de Certificado de Licitud de Título: 10358
Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur núms. 4135 y 4303,
Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlapan, México, D.F.
Imprenta: Master Copy, S.A. de C.V., Av. Coyoacán #1450 Col. Del Valle,
México D.F. C.P. 03220, Tel. 5524 2383
Distribuidor: Instituto Internacional de Filosofía A.C., Universidad Intercontinental,
Insurgentes Sur no. 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P 14420,
Tlalpan, México, D.F.

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego; los textos escritos por los miembros del Consejo editorial se someten a evaluación externa.
El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se halla incluida en los siguientes índices: Clase, Conaculta, Filos, Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex Lechuza y EBSCO

Precio por ejemplar: $100.00
Suscripción anual (2 números)
Interior de la República Mexicana: $200.00
Extranjero: $35.00 dólares

Correspondencia y suscripciones:
Escuela de Filosofía, Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur Núm. 4303, C.P. 14420 México D.F.
Tel. 54-87-14-30 Fax 54-87-13-37
http://servicios.uic.edu.mx/intersticios/idex2.htm

La edición consta de 500 ejemplares.

Portada: Sin título, óleo sobre tela de Guillermo Ceniceros

INSTITUTO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA, A.C.

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Rector: Juan José Corona López

La revista intersticios de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no solo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la traducción clásica (Dossier), sino que también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es el perfil teórico de nuestra Escuela, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.

ÍNDICE

"Cuanto hablaron cayó de cuerpo a cuerpo
en el silencio, en el hondo intersticio.
No eran palabras, era la profunda
emanación de las tierras adversas,
de la piedra humana que toca."

Pablo Neruda

PRESENTACIÓN

Eterno compañero del ser humano, el erotismo ha originado la producción literaria no sólo de grandes historias entre dioses —Afrodita y Apolo—, personajes imaginarios —Tristán e Isolda—, hombres y mujeres hechos de carne y hueso —Catulo y Lesbia—, sino también de análisis reflexivos que parten desde diferentes ámbitos, como dan cuenta los cuidadosos trabajos reunidos en este nuevo número de *Intersticios*. Erotismo y filosofía constituyen los temas de reflexión profunda, inabarcable, polémica y, por lo mismo, inagotable de estos textos que abren la posibilidad de una nueva mirada de tales cuestiones, para hallarlas de modo diferente y, sin embargo, invariablemente iguales en sí mismas.

El primer texto nos remonta a la antigua Roma desde donde la tradición nos ha traído la obra de los autores llamados clásicos y las narraciones de los dioses olímpicos. Jorge Luis Ortiz Rivera toma a Ovidio —el menor de los elegíacos latinos y también a quien más debemos el conocimiento de la mitología grecolatina— y su relato sobre Apolo, para intentar explicar el porqué del sentimiento que produce la ausencia, la falta de la persona amada. En "De los avatares de Apolo. Erótica y filosofía hermética desde las reflexiones suscitadas por un mito griego", Ortiz sostiene que el deseo de complementariedad constituye una de las características primordiales del amor humano y sorprende, en un primer momento, cuando señala que trascender la muerte es la vía que libera del dolor infligido por Eros, el dios por el cual, no obstante, hay que transitar sin permanecer, según la propuesta de Platón.

En "La pederastia en el método filosófico de Sócrates", Verónica Peinado recurre al maestro de Platón para analizar el procedimiento por medio

del que se iniciaba a los jóvenes en el camino correcto; de acuerdo con lo expuesto, la pederastia constituye una forma de alejar a los atenienses de la perdición e iniciarlos en el cuidado del alma. Para Sócrates, afirma Peinado, más que una doctrina bien elaborada, el *eros* supone "la esencia misma de su práctica filosófica". Es notoria la claridad de Peinado cuando asegura que en la Antigüedad la pederastia no implicaba lo mismo que hoy día; no es —propone— una enfermedad, sino una relación erótica entre un hombre adulto —el *erastés*— y un joven —el *erómenos*—, en donde se manifestaba "la pasión pedagógica del filósofo perfecto" para incorporar al método de la filosofía el del amor.

Mauricio López Noriega, en cambio, ofrece otra forma de *paideia* —también a partir del ámbito de la antigua Grecia—, que abrió paso a lo que él llama "una ética simpótica", en tanto surgida del simposio público y privado. Se trata, como dice el autor, del *ars bibendi, ars vivendi* que ha de moderar al hombre en la festividad del amor y del vino. En el equilibrio, en la medida, reside la clave que vuelve de uno —*bibere*— el arte del otro —*vivere*—, pues hallar la verdad en un estado de desenfreno resultaría una empresa destinada al fracaso. En su texto, López Noriega apoya su propuesta ética en numerosos y atractivos pasajes de la lírica griega. Así, por ejemplo, podemos decir que Teognis resume el *quid* del artículo: "En verdad, beber mucho vino es malo; pero, si alguien lo bebe con sabiduría, no es malo sino bueno".

Con "La metafísica del erotismo en Freud y Schopenhauer", Luis Miguel Cano Padilla nos conduce por un análisis de dos autores que comparten puntos de vista en torno de la sexualidad y el erotismo. Dejando a un lado el estatus inferior al que desde Platón se confinara al cuerpo, Cano Padilla recupera la idea compartida entre los autores citados, según la cual cuerpo y mente se integran en una unidad en la que no resulta fácil establecer límites. El fin último del hombre halla su espacio en la satisfacción del deseo ineludiblemente relacionado con la conservación del individuo y de la especie, y aunque la sexualidad y la nutrición se unen por el placer, la primera terminará por desplazar a la segunda.

También en "George Bataille y el erotismo del lenguaje", de Rosario Herrera Guido, encontramos la referencia a la pulsión erótica de continuarnos en el ser. Siguiendo al filósofo francés, Herrera afirma que el lenguaje, en tanto comunicación, es igualmente una forma de continuarnos, si bien siempre fallida. Sostiene que el lenguaje —el articulado— sólo podría alcanzar los límites de lo imposible si renunciara a designar al mundo, pues para Bataille, como para Sócrates y Cratilo, las palabras no permiten comprenderlo mejor. Postula además que la comunicación íntima prescinde de las formas exteriores al lenguaje y prefiere acudir a "fulgores solapados

análogos a la risa —los trances eróticos, la angustia sacrificial, la evocación poética—".

Los textos del *dossier* no aluden ya al tema del erotismo, pero no por ello dejan de ser de excelente factura. El primero, "Metáfora y mentira: aproximación al concepto de cultura en Nietzsche", de Ricardo Rivas, aborda las relaciones entre cultura y naturaleza, para mostrarnos que el pensador alemán parece engañarse cuando concibe la primera como el ámbito en el cual se representa la autoproducción de la humanidad mediante variadas formas espirituales, y la califica como un mero artificio con el que el hombre intenta mitigar su contingencia, la precariedad de su existencia. El engaño, señala Rivas, ocurre cuando el filósofo otorga atributos y características metafísicos, que, por tanto, resultan verdaderos.

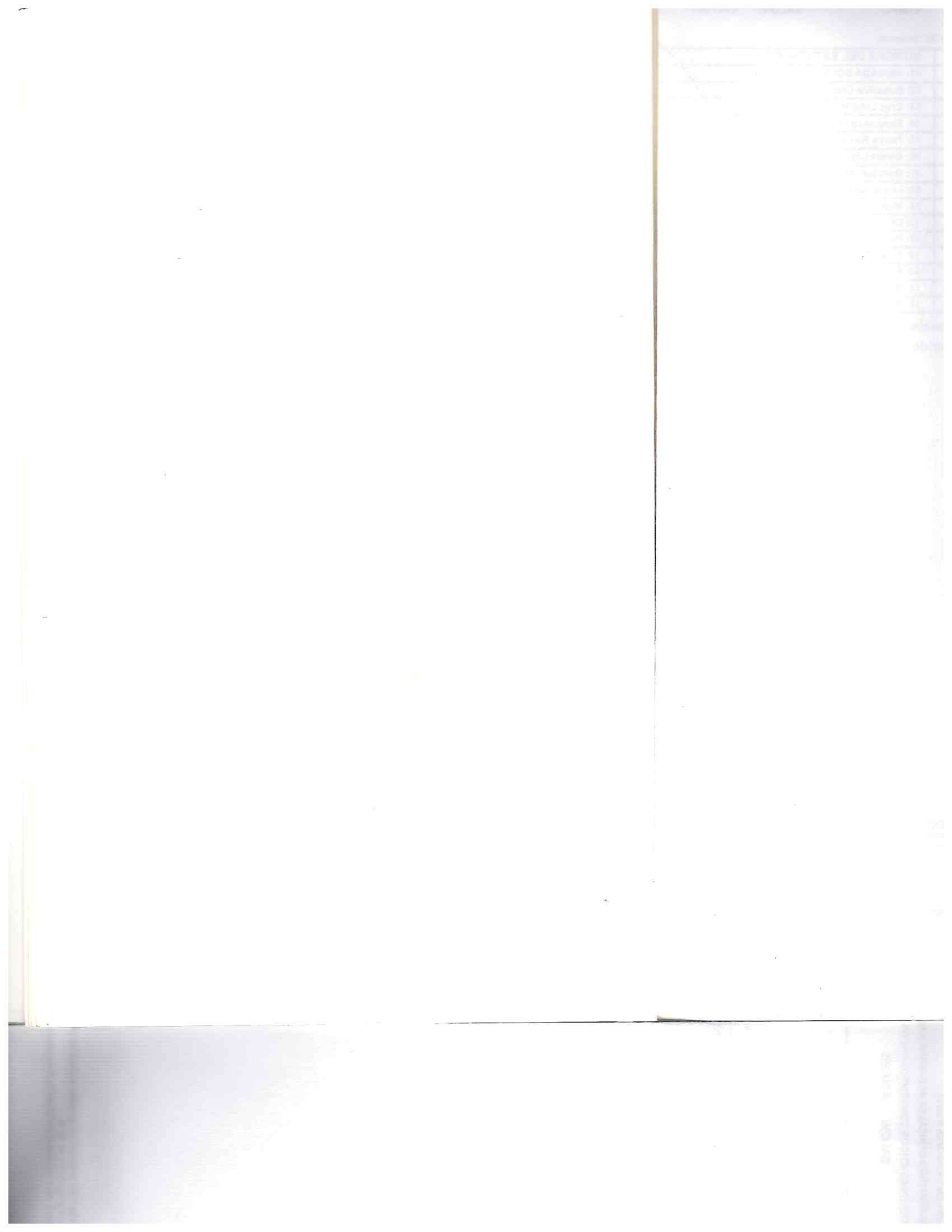
Por su parte, María Cristina Ríos Espinosa nos presenta un excelente análisis a partir de la teoría del "amor propio" de Bernard Mandeville, en el que postula que de entre las pasiones, el orgullo representa la más útil para hacer sociables a los hombres y obtener el orden civil en las sociedades modernas, contrario a lo que sostenían los racionalistas. Siguiendo su exposición, leemos que para lograr el reconocimiento de la "sociedad comercial", el hombre que participa en la lucha por la existencia social requiere la publicidad de su honorabilidad —no de su virtud—: temeroso del desprestigio, la vergüenza, en un cálculo utilitarista se convierte en un ser sociable al sacrificar sus demás pasiones, sabedor de que el deshonor supone pérdidas materiales en el mercado.

Con Guillermo J. Mañón Garibay y su artículo "El erotismo del *Cantar de los cantares* como fuente de una teología mística", hallamos una nueva forma de mirar el erotismo: desde la teología y, en específico, desde las interpretaciones del mencionado libro bíblico como fuente de la teología mística, muy en especial en Orígenes, quien en un principio halla en la figura de la novia a la Iglesia y más tarde al individuo. Este recurso hermenéutico que destaca a la persona y su experiencia, que eleva a la unidad con Cristo, reflejaría, según Mañón Garibay, la experiencia personal de Orígenes mismo, vuelta experiencia mística y que trasciende la individualidad para integrarse en una unidad perfecta: su fusión con Dios.

Por último, en la carpeta gráfica, las ilustraciones de Guillermo Ceniceros nos devuelven de la palabra al cuerpo; las discretas, sugerentes y elegantes líneas de las imágenes casi en movimiento cierran este número.

Aquí concluye una breve presentación que ya se vuelve larga y muy probablemente injusta en el exacto entendimiento del contenido de cada texto. Dejemos, entonces, que la lectura revele la riqueza contenida en este cuerpo fragmentado en letras.

Eva González Pérez



I. LA CARNE DEVIENE PALABRA: FILOSOFÍA Y EROTISMO

DE LOS AVATARES DE APOLO ERÓTICA Y FILOSOFÍA HERMÉTICA DESDE LAS REFLEXIONES SUSCITADAS POR UN MITO GRIEGO

Jorge Luis Ortiz Rivera*

"Te derrumbas, Ebálida, en tu primera juventud defraudado",
Febo dice, "y veo yo —mis culpas— la herida tuya."
Tú eres mi dolor y el crimen mío; mi diestra en tu muerte
ha de ser inscrita. Yo soy de tu funeral el autor.
Cuál mi culpa, aun así, salvo si al haber jugado llamársele
culpa puede, salvo si culpa puede, también a haberte amado, llamarse.

Ovidio

Cuando Platón escribe su diálogo sobre la erótica, lo que en realidad hacía era romper con una parte de la tradición mitológica griega en la que el amor, representado por Eros y sus impredecibles ataques, se consideraba como causa de infortunio y gran desasosiego. Así lo demuestran los versos de Safo, en los que define a Eros como un dios "agridulce" y "cruel", sin escrúpulos. Al menos eso deja entrever la intranquila relación que Apolo tiene con él. En efecto, desde que Eros se enfurece con Apolo por haberse burlado de sus aptitudes de arquero, el hermoso pero infeliz hijo de Leto vio consumir su inmortal existencia entre los ardores y el apetito inextinguible de la pasión.

El Delio a él hacía poco, por su vencida sierpe soberbio,
le había visto doblando los cuernos al tensarle el nervio,

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental, México.

y: "¿Qué tienes tú que ver, travieso niño, con las fuertes armas?",
había dicho; "ellas son cargamentos decorosos para los hombros nuestros,
que darlas certeras a una fiera, dar heridas podemos al enemigo,
que, al que ahora poco con su calamitoso vientre tantas yugadas hundía,
hemos derribado, de innumerables saetas henchido, a Pitón.
Tú con tu antorcha no sé qué amores conténtate
con irritar, y las alabanzas no reclames nuestras.[1]

El amor erótico —ese que enciende pasiones— ha sido estimado por algunos mitógrafos como un suplicio que debía soportarse, aunque —y así lo cuenta el mismo diálogo antes mencionado— nunca faltaron quienes defendieron, tanto al dios, como a su obra. Pero, por el momento, volvamos con Apolo.

Si tuviéramos que efectuar un recorrido por la historia erótica del dios nacido en Delfos, realizaríamos un gran esfuerzo y ocuparíamos espacio considerable. Baste recordar que su belleza era motivo de deseo para amantes masculinos y femeninos. Dafne encabeza la "lista negra" del dios. A ella deseó Apolo; esto fue resultado de la burla inflingida a Eros, como ya se mencionó, y no de una decisión personal. Eros lo había herido con un dardo de oro, lo cual le produjo una irrefrenable pasión por Dafne; mientras que la flecha que a ella hirió fue de plomo y sólo le provocó desprecio por Febo.[2]

El hijo a él de Venus: "Atraviese el tuyo todo, Febo,
a ti mi arco", dice, "y en cuanto los seres ceden
todos al dios, en tanto menor es tu gloria a la nuestra".
Dijo, y rasgando el aire a golpes de sus alas,
diligente, en el sombreado recinto del Parnaso se posó,
y de su saetífera aljaba aprestó dos dardos
de opuestas obras: ahuyenta éste, causa aquél el amor.
El que lo causa de oro es y en su cúspide fulge aguda.
El que lo ahuyenta obtuso es y tiene bajo la caña plomo.[3]

Aunque se consumía por Dafne, él era movido a ello por otro, Eros. En otras palabras, ya desde la mitología se define esa aparente falta de razón que caracteriza al amante. Quien se enamora no puede resistirse al deseo por el amado, aunque muchas veces quisiera hacerlo. Razón y voluntad se encuentran en un insuperable antagonismo en la persona enamorada. Ello queda claro también en el fracaso de la relación con Marpesa. Ésta logra

[1] Ovidio, *Metamorfosis*, I, 454-462.

[2] Uno de los nombres con los que se conoce a Apolo, acerca de lo cual se volverá más adelante.

[3] Ovidio, *Metamorfosis*, I, 463-471.

salvarse de tener amoríos con Apolo, pues, cuando Zeus le hizo escoger entre él e Idas, prefirió al segundo, lo cual puede explicarse por el hecho de que dejó por un momento de sentir y *pensó* que, siendo Apolo inmortal, tarde o temprano la abandonaría cuando ella envejeciera.

Otras veces el amor que siente el dios es obstaculizado por los mortales. Tal es el caso, por ejemplo, de la aventura que tuvo con Luecótoe. Para lograr sus amores, Apolo se disfrazó de la madre de ella para que se le permitiera el acceso al dormitorio. Pero Clitia, hermana de Luecótoe, celosa porque ama al dios, revela la situación de la que se había enterado gracias a una confidencia de su propia hermana. Órcamo, padre de ambas, decide enterrar viva a Leucótoe.[4] Celos, traición, infortunio, martirio, son algunos de los acompañantes de quien decide aceptar las mieles del amor erótico.

Pese a todo, el mal sino que Apolo presenta con respecto de los deseos eróticos no termina cuando el dios decide escoger a efebos que le apetecen. Con Jacinto, por ejemplo, el dios parece haber encontrado tranquilidad. Con él se embelesa e incluso olvida sus labores.

> A ti el genitor mío ante todos te amó y, del mundo
> en su centro, abandonada careció de su soberano Delfos,
> mientras tal dios el Eurotas y no fortificada frecuenta
> a Esparta. Y ni las cítaras, ni están en su honor las saetas:
> olvidado él aun de sí mismo, no las redes llevar rehúsa,
> no haber sujetado a los perros, no por las crestas del monte inicuo
> ir de comitiva y, con tal larga costumbre, alimenta él sus llamas.
> Y ya casi central el Titán, de la sucesiva y de la pasada
> noche, estaba, y en espacio parejo distaba de ambos puntos.[5]

Sin embargo, la maldición de Eros no podía fallar. Un día, mientras ambos jugaban, el disco que lanzó el inmortal no es dominado correctamente por el joven e inexperto Jacinto y, al rebotar en la tierra, lo golpea rompiéndole la cabeza.

> En seguida, imprudente, y movido por la pasión del juego,
> a coger el Tenárida su círculo se apresuraba, mas a él,
> dura, devuelto el golpe de su herida, lo lanzó la tierra
> contra el rostro, Jacinto, tuyo. Palideció, e igualmente
> que el muchacho el mismo dios, y colapsados recogió tus miembros,
> y ya te reanima, ya tristes tus heridas seca,
> ahora tu aliento, que huye, sostiene aplicándole sus hierbas.
> Nada aprovechan sus artes; era inmedicable herida.[6]

[4] *Cfr.* Ovidio, *Metamorfosis*, IV, 190-270.
[5] Ovidio, *Metamorfosis*, X, 167-175.
[6] Ovidio, *Metamorfosis*, X, 182- 189.

En la metáfora de estos versos se explicita que la experiencia del amor erótico es la sensación de un deseo posesivo que conlleva necesariamente a la destrucción del objeto amado, pues se tiende a él sin la prudencia reflexiva de la razón. Analícese primero esta destrucción del objeto amado tal como la entendió también Bataille:

> La posesión del ser amado no significa la muerte, al contrario, pero la muerte está implicada en su búsqueda. Si el amante no puede poseer al ser amado, piensa a veces en matarlo: a menudo preferiría matarlo que perderlo. En otros casos, desea su propia muerte [...] Lo que está en juego en esta furia es el sentimiento de una continuidad posible percibida en el ser amado. Le parece al amante que sólo el ser amado[...] puede realizar en este mundo lo que prohíben nuestros límites, la plena confusión de los dos seres, la continuidad de dos seres discontinuos. La pasión nos introduce así en el sufrimiento, puesto que, en el fondo, es la búsqueda de un imposible y, superficialmente, siempre la de un acuerdo dependiente de condiciones aleatorias.[7]

Pero Platón insistirá en la segunda parte de la reflexión, la necesidad de prudencia. Él mismo sostiene que no se puede ser virtuoso, incluso en el amor, si las virtudes cardinales no se encuentran presentes en el alma en su totalidad, incluyendo, claro está, la prudencia.[8] Sin embargo, en el caso del mito, los dos amantes, Jacinto y Apolo, se dejan llevar —para su desdicha— por el juego del amor simbolizado en el lanzamiento del disco. Apolo quiere impresionar a Jacinto con su fuerza y se olvida de la juvenil debilidad de su amante; por su parte, Jacinto también quiere impresionar al dios hermoso, pero no toma sus precauciones. Dejarse poseer por la pasión erótica sin tomar las debidas previsiones es un gran desatino que conduce a funestas consecuencias.

Con Cipariso la historia no mejora. Apolo también lo ama por su belleza; el amor del joven no está por completo consagrado al del dios. El muchacho posee un ciervo al que ama sobre todas las cosas. Por eso, cuando por accidente lo mata, prefiere continuar llorando eternamente el objeto amado y consigue que los dioses lo conviertan en un ciprés, símbolo de tristeza. Apolo deberá renunciar también a este fallido amor.

> A él el muchacho, imprudente, Cipariso, le clavó una jabalina
> aguda, y cuando lo vio a él muriendo de la salvaje herida
> decidió que él quería morir. Qué consuelos no le dijo Febo
> y cuánto le advirtió que ligeramente y con relación a su motivo

[7] Cit. por Jean Libis, *El mito de lo andrógino*, Madrid, Siruela, 2001, p. 244.
[8] Platón, *República,* IV.

se doliera. Gime él, aun así, y de presente supremo
esto pide de los altísimos, que luto él sintiera en todo tiempo.[9]

Con ello queda por sentado que, para esta ala de la mitología griega, en el amor erótico se corre, además, el riesgo de no ser correspondido con la misma intensidad. Si a ello se añaden las otras vicisitudes que se soportan, según lo expuesto más arriba —a saber, predominio de la voluntariedad sobre la razón, el engaño, los celos, la traición, el desgaste y la destrucción del amado, el desasosiego, entre otros infortunios—, no es de extrañar que en la cultura clásica existan algunos que teman vivir esta experiencia. Así lo lleva a pensar el discurso del sofista Pausanias en el *Banquete*.[10] En efecto, para éste el amor posee una doble naturaleza. Una que es vil y despreciable y la otra que tiende a lo bello y sublime. La primera es —según se refirió líneas arriba— la que se teme experimentar, pues el amor erótico es capaz de provocar en el hombre las más abyectas bajezas:

> La costumbre permite al amante emplear medios maravillosos para llegar a su objeto, y no hay ni uno solo de estos medios que no le haga perder la estimación de los sabios, si se sirve de él para otra cosa que no sea para hacerse amar. Porque si un hombre con el objeto de enriquecerse o de obtener un empleo o de crearse cualquiera otra posición de este género, se atreviera a tener por alguno la menor de las complacencias que tiene un amante para con la persona que ama; si emplease las súplicas, si se valiese de las lágrimas y los ruegos, si hiciese juramento, si durmiese en el umbral de su puerta, si se rebajase a bajezas que un esclavo se avergonzaría de practicar, ninguno de sus enemigos o de sus amigos dejaría de impedir que se envileciera hasta este punto [...] Sin embargo, todo esto sienta maravillosamente a un hombre que ama; no sólo se admiten estas bajezas sin tenerlas por deshonrosas, sino que se mira como un hombre que cumple muy bien con su deber.[11]

Pero existe otra clase de amor, producto de la segunda Venus, la celestial, la cual tiende a lo bello. En la doctrina del amor esta perspectiva será desarrollada por Platón, mediante el discurso que Sócrates ofrece en el *Banquete*,[12] para intentar redirigir los esfuerzos por entender el fenómeno erótico presente en la vida de todo ser humano. Si, a pesar de tantas desventuras que provoca, éstos continúan amando, es porque el amor debe tener una función más noble que ser el dardo castigador de Eros.

---

[9] Ovidio, *Metamorfosis*, X, 130-135.
[10] Platón, *Banquete*, 180c-185c.
[11] Platón, *Banquete*, 182e-183c.
[12] Platón, *Banquete*, 201d-213a.

El amor erótico tiene también su función en el intento de construcción de un método adecuado para el conocimiento de las esencias. Pero, a diferencia del λογισμός, que pretendía encontrar una reunión de la multitud de lo sensible en la unidad,[13] el *Banquete* propone un método que descubre "lo bello en sí" sin ningún intermediario, gracias al amor. Donde la razón debe lograr un ascenso desde el mundo de lo sensible hasta lo inteligible, más allá del recurso de toda palabra,[14] prescindiendo de la distinción de cuerpo y del alma,[15] y de todo *logos*, ahí se recurre al amor. Por ello, Grenet afirma que "Así el *logos* platónico, contrariamente al *logos* sofista y muy adelantado del *logos* socrático se define como 'medio' de ponerse 'en presencia' de una 'realidad' que rebasa lo sensible (ésta era ya la función del *logos* en Heráclito y Parménides, al ser en ellos, por otra parte, todas las cosas iguales)".[16]

¿Cómo se realiza esto? Desde la propuesta platónica, el amor permitirá elevarse de lo particular a lo que es en sí; en este caso, de lo bello particular y corpóreo, hasta lo bello en sí, es decir, desde la multiplicidad de objetos amables, hasta aquello por lo que todo objeto amable es amable. "En seguida debe llegar a comprender que la belleza, que se encuentra en un cuerpo cualquiera, es hermana de la belleza que se encuentra en todos los demás. En efecto, si es preciso buscar la belleza en general, sería una gran locura no creer que la belleza, que reside en todos los cuerpos, es una e idéntica."[17]

En esta cita, se encuentran las primeras dos etapas de ascenso erótico al mundo de lo ideal. En palabras de Diotima, la maestra de Sócrates, el verdadero sabio debe continuar en el camino que ha emprendido y elevarse ahora de la belleza corporal a la del alma y de ella a la belleza presente en las acciones consideradas como buenas.

> Una vez penetrado de este pensamiento, nuestro hombre debe mostrarse amante de todos los cuerpos bellos, y despojarse, como de una despreciable pequeñez, de toda pasión que se reconcentre sobre uno solo. Después, debe considerar la belleza del alma como más preciosa que la del cuerpo; de suerte que un alma bella, aunque esté en un cuerpo desprovisto de perfecciones, baste para atraer su amor y sus cuidados, y para ingerir en ella los discursos más propios para hacer mejor la juventud. Siguiendo así, se verá necesariamente conducido a contemplar la belleza que se encuentra en las acciones de

[13] *Cfr.* la teoría completa que se encuentra expuesta en conjunto en los diálogos *Gorgias*, *Fedón* , *Fedro* y *República*, VI.

[14] *Vid.* como lo proponía el diálogo del *Cratilo.*

[15] *Vid. Fedón.*

[16] Paul-Bernard Grenet, *Historia de la filosofía antigua*, Barcelona, Herder, 1984, p. 142.

[17] *Platón, Banquete,* 210, a-b.

> los hombres y en las leyes, a ver que esta belleza por todas partes es idéntica a sí misma, y hacer por consiguiente poco caso de la belleza corporal.[18]

Para alcanzar finalmente la comprensión de lo que *es* realmente bello:

> Y entonces, teniendo una idea más amplia de lo bello, no se verá encadenado como un esclavo en el estrecho amor de la belleza de un joven, de un hombre o de una sola acción, sino que lanzado en el océano de la belleza, y extendiendo sus miradas sobre este espectáculo, producirá con inagotable fecundidad los discursos y pensamientos más grandes de la filosofía, hasta que, asegurado y engrandecido su espíritu por esta sublime contemplación, sólo perciba una ciencia, la de lo bello. [19]

Cada una de estas etapas ha ido descubriendo un grado de belleza que es también un grado en el que se puede encontrar el amor cada vez de manera más perfecta. El reino de Eros —como lo hemos señalado nosotros— o el de la Venus vil y despreciable —según el *Banquete*—, esa forma de riesgoso erotismo, ya no debe ser temido, sino afrontado con valentía y prudencia, a sabiendas que ello nos permitirá progresar en el camino de la perfección. El camino puede parecer tortuoso, pues sigue una línea estética —mejor aún, erótica— y no gnoseológica como a la que nos habían acostumbrado los anteriores diálogos escritos por Platón. En el fondo, se trata de una apuesta en una diferente vía de acceso al *topos uranus*, la que, entre líneas, patentiza algo intuido por todos aquellos que emprenden este viaje: en cuestiones de amor siempre se corre un riesgo. Un poeta contemporáneo lo sintetiza así:

> Si para recobrar lo recobrado,
> debí perder primero lo perdido.
> Si para conseguir lo conseguido,
> tuve que soportar lo soportado.
> Si para *estar ahora enamorado,*
> *fue menester haber estado herido.*
> Tengo por bien sufrido lo sufrido,
> tengo por bien llorado lo llorado.
> Porque después de todo he comprobado,
> que no se goza bien de lo gozado,
> sino después de haber padecido.

---

[18] Platón, *Banquete*, 210 a-d.
[19] Platón, *Banquete*, 210 a-d.

Porque después de todo he comprendido,
que lo que el árbol tiene de florido,
viene de lo que tiene sepultado. [20]

Sin embargo, la reflexión platónica sobre lo erótico en la que se han centrado las ideas mencionadas acusa un profundo sabor intelectualista. La meta continúa siendo la contemplación gnoseológica.[21] Quizá sea ahí donde radica su propia debilidad, descubierta no por los intelectuales en general y los filósofos en particular, sino por quienes han experimentado tal forma de pasión. En el fondo, desconoce el hecho de que la perfección no necesariamente se reduce al reino de lo intelectual; por el contrario, tal vez por su propia naturaleza debe ser entendida desde otra manera. Ésta se descubre ya presente también en el diálogo, pero no se le ha otorgado la suficiente importancia ante el peso que la figura socrática representa y que, sin embargo, también se halla esbozada en otros diálogos: la vía simbólica.[22]

Para comprender lo anterior, analícese el discurso de Aristófanes. En él se encuentra el mito de los andróginos.[23] Junto a seres masculinos y a otros femeninos existen, en los tiempos primigenios, los que comparten las características de ambas sexualidades. La arrogancia de éstos al intentar subir a la cima del monte Olimpo produjo su propio infortunio. Zeus, encolerizado, los separó lanzándoles un rayo, condenando así a vivir lejos a una mitad de la otra. Por ello, viven en desasosiego hasta reintegrarse otra vez en su perfección anterior.

Aunque este mito se ha interpretado de varias maneras, poco se ha dicho sobre lo que de ello sostienen las líneas de pensamiento tanto hermética, como alquímica. En cualquier caso, nos referimos a un pensamiento críptico.[24] Quizá esto sea motivado porque a tal línea de pensamiento debe arribarse con cierta preparación. Por ese motivo, no es de extrañar que toda forma de pensamiento hermético y críptico proponga un periodo de iniciación. Así, por ejemplo, lo señala Tertuliano refiriéndose a los

[20] Francisco Luis Bernárdez, "Soneto". Las cursivas son mías.

[21] Platón, *Banquete*, 210e.

[22] Es interesente estudiar a Platón, desde sus diálogos, como propulsor del pensamiento crítico-hermético. Desde esta perspectiva, el contenido de los mismos diálogos debe replantearse. Es una tesis provocativa que merecería una extensa explicación en otro lugar. Presuponiendo la veracidad de ésta, habrá que entender los diálogos, no de manera literal, sino simbólica.

[23] Platón, *Banquete,* 189e.

[24] Utilizo este término con cierta libertad. No me refiero exclusivamente a lo que por tradición se conoce como hermetismo; la doctrina irano–egipcia que toma como fundador a Hermes Trismegisto, sino además a esas formas de pensamiento que se expresan de manera simbólica y velada de modo intencional; en especial, las que toman como una de sus fuentes los pensamientos platónico y neoplatónico.

valentinianos:[25] "Idcirco et aditum prius cruciant diutius initiant quam consignant, cum epoptas ante quinquennium instituunt ut opinionem suspendio cognitionis aedificent atque ita tantam maiestatem exhibere videantur quantam praestruxerunt cupiditatem. sequitur silentii officium".[26]

Por eso, podemos afirmar que esta forma de pensamiento, por su propia naturaleza críptica, se encuentra plagada de simbolismos en los que se reconocen los vestigios de la doctrina platónica expresada ya por boca de su personaje Aristófanes. Ello es patente en el hermetismo clásico, en el gnosticismo y en la alquimia medieval, donde resulta fácil descubrir elementos que sugieren la vigencia en otras épocas de esta idea de complementariedad de los opuestos a la que nos alude el mito de los andróginos.

Sobre el particular, Butelman sostiene —refiriéndose al *homúnculo*, uno de los símbolos que se utilizan para designar, junto con la piedra filosofal, al logro de la perfección a la que está llamado el sabio— que "su característica invariable es el ser síntesis o unión de elementos opuestos concebidos como pares de contrarios: materia y forma, *masculino y femenino*, cuerpo y espíritu, grosero y sutil".[27] En el *Rosarium philosophorum*[28] los alquimistas medievales expresan que la manera de alcanzar esta realidad completa y, por ello, perfecta se encuentra expresada mediante la cópula del rey con la reina. "Esa unión de los contrarios —*coniunctio oppositorum*— es generalmente representada como un ayuntamiento o matrimonio de seres o abstracciones de sexo contrario."[29]

Así, en la imagen quinta del *Rosarium* están presentes el rey —lo masculino— y la reina —lo femenino—. Los mismos elementos se hallan simbolizados en la misma imagen mediante la presencia del sol y de la luna, del estanque y de la tierra que lo circunda, porque para el pensamiento alquímico no sólo los seres vivos están dotados de sexualidad, sino tam-

[25] Quienes, siendo en realidad gnósticos, son tomados aquí como ejemplo de pensamiento críptico.

[26] "Por esto, primero hacen tortuoso el acceso y por larguísimo tiempo inician [a la persona] que consignan, cuando establecen a los iniciados un quinquenio previo para que edifiquen una opinión con la suspensión del conocimiento, además que hasta tal punto se vea que exhiben tanta majestad con cuanta pasión procuraron. [De todo ello] se sigue la obligación de silencio." *Liber Tertvlliani adversvs Valentinianos,* I, 2. La traducción es mía.

[27] Enrique Butelman, "Prólogo", en Carl G. Jung, *La psicología de la transferencia*, Barcelona, Paidos, 1991, p. 17. Las cursivas son mías.

[28] "La primera edición del *Rosarium philosophorum* aparece en 1550. El texto contiene veinte imágenes que describen simbólicamente el 'verdadero Arte', la verdadera alquimia, que consiste en una suerte de iluminación, la experiencia de niveles de la realidad normalmente inaccesibles. El proceso es imaginado como una 'unión sagrada' (*hieros gamos*) cuyo fruto es el *lapis philosophorum*." En <http://www.hermeticum.net/txt/rosarium/rosarium.htm>, consultada el 15 de enero de 2008.

[29] E. Butelman, *op. cit.*, p. 18.

bién los elementos. Tal imagen se conoce en el mundo alquímico como la *coniunctio* —la cópula— y representa la unión de los opuestos, los cuales originalmente se encuentran separados. "Su producto final [de esta cópula] es la piedra u oro filosofales, que reúne los cuatro elementos y tiene el poder de transformar toda otra sustancia imperfecta. Esta piedra filosofal es la misteriosa *rebis*, la cosa doble, formada por la unión o *coniunctio* de los contrarios."[30] Una idea similar se localiza de modo textual en Jung, quien sostiene: "Este es el sentido propio de la *coniunctio*: determinar aquello que representa al uno y a lo unificado".[31]

Debe reconocerse cómo los elementos en oposición —lo masculino y lo femenino— se presentaban ya en la descripción que Aristófanes hace del andrógino en el *Banquete*: "La diferencia, que se encuentra entre estas tres especies de hombres, nace de la que hay entre sus principios. El sol produce el sexo masculino, la tierra el femenino, y la luna el compuesto de ambos, que participa de la tierra y del sol. De estos principios recibieron su forma y su manera de moverse, que es esférica."[32]

La perfección que se alcanza al complementarse se verifica cuando la parte femenina de un elemento se une con la masculina de otro. Por ello, en la tradición artúrica los héroes más reconocidos se presentan, por ejemplo, como perfectos caballeros, en la medida en que poseen ciertas características de ambas manifestaciones sexuales. En este sentido, Ana María Morales afirma:

> ¿Por qué hemos discutido siempre acerca de los tópicos de la belleza femenina en la literatura de caballerías y no sobre la masculina?, ya que, después de todo, podemos encontrar cánones similares y rasgos divergentes, reconocer viejos lugares comunes y, desde luego, imaginar a esos deliciosos donceles y gallardos compañeros que comparten su espacio y tiempo con unas igualmente fascinantes damas y doncellas.[33]

Y desde esta perspectiva se desarrolla la trama de los caballeros de la mesa redonda. De todos ellos, sólo el joven Galahad es digno de un encuentro cercano con el Santo Grial y de ver su contenido. Las cualidades presentes en los demás caballeros no alcanzan a igualar a éste, a quien el mismo Arturo nombró como el caballero más grande del mundo. Él posee una belleza comparable con la de una mujer; es el único virgen entre todos

[30] *Ibidem*, p. 17.

[31] C. G. Jung, *op. cit.*, p. 115.

[32] Platón, *Banquete*, 189e.

[33] Ana María Morales, "El más hermoso caballero del mundo: Un acercamiento al héroe artúrico", en *Palabra e imagen en la Edad Media. Actas de las IV Jornadas medievales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / El Colegio de México, p. 407.

los caballeros, en una época en que la virginidad era una cualidad femenina. Al igual que las doncellas mejor consideradas de la época, Galahad es educado en un colegio de monjas; tiene las cualidades de fidelidad, curación, revelación, todas ellas consideradas femeninas.

En suma, las características de sir Galahad lo hacían especial. Estaba libre de pecado; era, como menciona la leyenda, inhumano. En su destino estaba escrito ver el contenido del Grial y morir después; jamás nadie lo volvió a ver, el Grial subió y no volverá hasta que llegue un caballero como Galahad, totalmente hombre y totalmente mujer, un ser andrógino perfecto, sin pecado, sin la necesidad de la complementariedad femenina. No la necesita, pues está ya en él.

Pero cabría preguntarse por qué lo andrógino simboliza la perfección humana. Libis, explicando la teoría de Böhme, señala que

> la "conducta" erótica es la conducta de la carencia, y todo el discurso platónico, especialmente, ilustra a su manera esta idea. Es al mismo tiempo una conducta de sustitución, pero que reposa sobre una ilusión: a saber, que en lo divino que nos une al ser-otro —sea un hermoso cuerpo o un hermoso espíritu— podemos encontrar la restauración de una beatitud original. Según el lenguaje de la teología, la ilusión suprema consiste en confundir a Eros con Ágape, y en enredarse en la aporía interminable de la pasión amorosa. En otras palabras, Eros es desdichado y está condenado a serlo, porque, nostálgico del Ágape, tiene como fin oscuro la reconstitución del imposible Andrógino.[34]

Aristófanes lo vislumbra cuando trata sobre la angustia que envuelve a los seres después de la separación de la que fueron objeto. Existe un ardor inquietante por volver a ser como se era puesto que "la separación de los sexos constituye una minoración del ser, y la relación de los sexos aparece como un medio al que se recurre a falta de algo mejor: es el ridículo intento de reconstrucción de una autarcía desaparecida. El mito nos muestra que la atracción sexual es una conducta nostálgica".[35] Y se trata de saldar esa "minoración del ser" con la cópula.

Así pues, tiene sentido la representación alquímica de la que hemos hablado. La perfección se conseguirá en el ayuntamiento de los sexos, la cual producirá la *lapis philosophorum*, el homúnculo o el pretendido oro en el que se convertirían todas las sustancias. Pero ello no es comprensible a simple vista. La naturaleza misma del pensamiento críptico lo ha velado. La clave del desencriptamiento se expresa ya desde *La tabla esmeralda*: "En

[34] Jean Libis, *El mito de lo andrógino*, Madrid, Siruela, 2001, p. 135.
[35] *Ibidem*, p. 85.

verdad, sin mentira y ciertamente: lo de abajo es como lo de arriba, y lo de arriba es como lo de abajo, para obrar los milagros de una sola cosa".[36]

Así, expresada en estos dos versos se encuentra la primera ley de la doctrina hermética: la *ley de la correspondencia*. Según ella, aunque el universo se divida en varios planos, existe una perfecta armonía regulada por analogías. Por lo tanto, lo que sucede abajo —es decir, en el mundo material— representa aquello que ocurre en otro plano. En este caso, la sensación de plenitud que provoca la cópula de los amantes, porque durante ese momento desaparece la nostalgia perdida que nos comentaba Libis.[37] Si se aplica la ley de la correspondencia, la relación sexual es capaz de referirnos a lo que sucede, o debe suceder, en otro plano: la plenitud se alcanzará por la unión de los contrarios.

Con ello, puede entenderse mejor la venganza de Eros sobre Apolo. El dardo de oro con el cual el primero hirió al segundo, lo condenó, *sensu stricto*, no a sufrir la pasión erótica, sino, aún más cruel, a compartir la eterna nostalgia de los andróginos: sentirse dividido. La sentencia se expresa ya en los versos 470-471 del poema de Ovidio. Dos dardos hieren a dos seres; pero en lugar de provocar el deseo de ambos por el otro, uno, Apolo, sentirá de manera perpetua deseo, mientras que el otro —cualquiera de sus amantes— le estará por siempre vetado.

Por ello, el dios sufre; después de los intentos de satisfacer la pasión erótica que lo corroe, viene la soledad. "Su aproximación fue [siempre] violenta, embriagadora y veloz. En la mente de Apolo se superponían la posesión de un cuerpo y el lanzamiento de una flecha. El encuentro de los cuerpos no era mezcla, como para Dionisio, sino choque",[38] para que, como ya se refirió que desde otro escenario Tertuliano sostiene "opinionem suspendio cognitionis aedificent atque ita tantam maiestatem exhibere videantur quantam praestruxerunt cupiditatem".[39] La pasión que siente Apolo va siempre *in crescendo*.

En este sentido, no existe un verdadero amor —ese que Pausanias llamaría celestial[40]— de Apolo hacia Corónide; sólo, una pasión. Sin embargo, después de la fugaz cópula que sostiene con ella en cuanto la mira, no se resigna a perderla, porque, después del momento erótico, algo de él

[36] Hortelano, *La tabla esmeralda*, 1-2.

[37] *Cfr. supra*, cita 35.

[38] Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Barcelona, Anagrama, 2006, p. 57.

[39] "edifiquen una opinión con la suspensión del conocimiento además, que hasta tal punto, se vea que exhiben tanta majestad con cuanta pasión procuraron", es decir, aumentan la expectación con el suspenso y de esta manera causan un sentimiento de impotencia que se equipara al deseo que ha sido producido. *Liber Tertuliani...*, *loc. cit.* Lo mismo le sucede al dios.

[40] *Vid. supra.*

ha dejado en ella. En el mito, un hijo,[41] pero él no lo sabe. El deseo de no perder lo que en un momento facilitó el logro del sentimiento de plenitud en la complementación de los opuestos lo motiva a dejar como guardián de Corónide a un cuervo blanco.

En su ira, Apolo consigue que Artemisa mate a Corónide; antes de expirar, le confiesa que lleva a su hijo en el seno. En un acto desesperado, Apolo intenta reanimarla y fracasa. Al final, ayudado por unas llamas que se elevan entre ella y él, éste sólo logra rescatar, vivo, a su hijo Asclepio. Cabría preguntarse por qué tantos esfuerzos para impedir que, junto con la amante, se perdiera también el fruto de esa pasión.

Para responderlo, debemos recurrir de nuevo al *Rosarium philosophorum*. Una de las últimas imágenes, la XVI se complementa con la XIV. Mientras que después de la cópula los amantes convertidos en andróginos sienten que algo pierden, el *regreso del alma* supone el triunfo sobre la nostalgia de la separación. Un hijo conseguirá el premio. Refiriéndose a la imagen XVI, Jung sostiene que "la imagen de la coronación que ilustra este texto demuestra que la resurrección del cadáver purificado significa simultáneamente una glorificación del mismo".[42]

La mitología griega intuyó que el sentimiento de nostalgia que invade al hombre, incluso después de amar, parece desvanecerse con la promesa de una vida eterna. Pero ésta no es factible a nuestra condición. A lo más, podemos aspirar a seguir viviendo en nuestra propia descendencia. Lo mismo sostendrá Freud siglos después. Ello explicaría, aun cuando los esfuerzos del dios de las artes médicas resultaran para curar a Corónide, el que haya sobrevivido fuera Asclepio, cuyo significado es justo "el que cura". Apolo no tiene más el monopolio de la salud.

En la secuencia del *Rosarium*, la última imagen es la palingenesia, la resurrección perfecta. La mayor nostalgia que se puede tener es la de perderse a sí mismo. Ello sucede con la muerte. Si se alcanza este grado de transformación, la muerte ya no tiene dominio, porque uno se ha integrado consigo mismo. Lo que la alquimia descubrió y cuidó como un gran tesoro era la clave que a Apolo faltaba descubrir. ¿Cómo librarse del castigo de Eros? Trascendiendo a la muerte. La vía era de esperarse: transitar por el camino de Eros; pero sin mirar en la pasión erótica —que es fugaz— el estadio en el cual permanecer. Platón intenta lo mismo cuando propone el ascenso erótico. Si en lugar de entenderlo de manera intelectualista, como se había señalado al principio de estas reflexiones,[43] se comprenden desde esta línea —que la alquimia desarrollaría y Jung

---

[41] *Cfr.* Higinio, *Fábulas*, CCII, 1.
[42] C.G. Jung, *op. cit.*, p. 153.
[43] *Vid. supra.*

explicaría después— que los discursos presentados a lo largo del diálogo no son contradictorios, sino complementarios como lo masculino y lo femenino.

El dios despreciado por Apolo se convierte en el camino necesario para trascender y alcanzar la vida. Sólo allí no existirá más la nostalgia de sentirse divididos. Eros habrá completado su venganza. Pero Apolo era un dios inmortal y su castigo será eterno; purgará eternamente su pena y nunca se sentirá pleno a pesar de cuanta empresa amorosa intente.

LA PEDERASTIA EN EL MÉTODO FILOSÓFICO DE SÓCRATES

R. Verónica Peinado*

Abordar al ser, ¿no estriba en esto lo extremo del amor, el más grande amor?

Jacques Lacan

Todo estudio sobre Sócrates hace referencia al método tan singular que Lacan utiliza en su quehacer filosófico y que Platón muestra de manera clara desde sus primeros diálogos. Sócrates, su protagonista, es invariablemente considerado como el creador de un modo especial de relacionarse con los jóvenes y con los llamados "maestros de virtud" lo cual, le ganó muchos seguidores, pero también enemigos. Dialéctica, *elenjos*, autarquía, erística, mayéutica e ironía son términos entroncados con el método filosófico de Sócrates.

En su filosofía, *Eros* ha permanecido como un elemento nimio, sólo considerado como una teoría que se desarrolla principalmente en el diálogo el *Banquete*. Sin embargo, la pederastia, el *eros* por los jóvenes, era el procedimiento que ofrecía la oportunidad a Sócrates de separar a los jóvenes atenienses de una vida que él consideraba perdida, para iniciarlos en el camino correcto, el de la filosofía, el del cuidado del alma. El *eros* no representaba para Sócrates sólo una doctrina bien elaborada, sino la esencia misma de su práctica filosófica.

* Departamento de Letras, Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, México.

La pederastia

> Muchos se imaginan que la pederastia se reduce a esta forma aberrante de amor y, según el temperamento o el estado del espíritu, unos denuncian esta tara, este vicio *contra natura* que deshonra una civilización para otros tan brillante; otros admiran esta sociedad liberal y miran con alguna nostalgia este paraíso perdido de amores de muchachos.
>
> *Buffiére*

El término "pederastia" deriva de las palabras griegas *paidiká* y *eros*, se define como una relación erótica —*eros*— entre un hombre adulto —*erastés*— y un joven —*pais* o *erómenos*—. En determinada época y dentro de un grupo selecto en la Grecia antigua, esta relación tuvo un carácter educativo. En la actualidad, el término "pederastia" suele confundirse con el de "homosexualidad" o, incluso, con el de "prostitución", así como se le atribuye, la mayoría de las veces, la connotación propia de la pederastia de nuestro tiempo, la definida en los manuales de psiquiatría o de sexología como una enfermedad, como una relación sexual contra natura y perversa entre un niño y un adulto. Tal práctica se halla perseguida y legalmente penada en nuestros días.

En Atenas del siglo v, la pederastia encontró su mayor expresión entre grupos políticos, guerreros y filosóficos que buscaban ganar adeptos. Dentro del terreno de la filosofía, Sócrates muestra una forma particular de comprender y ejercer este *eros* de muchachos e hizo de la pederastia una práctica dignificada como una relación superior.[1] Lasso de la Vega lo indica de manera precisa: "La pasión pedagógica del filósofo perfecto, víctima del irresistible impulso de su *eros*, que, desbordándole el alma, busca procrear en un alma bella, le convertía en el perfecto amante e imponía como método de su filosofía el método del amor".[2] Sócrates exhibe un modo particular de efectuar ese método del amor.

[1] Morton Hunt, *The natural history of love*, Nueva York, Alfred Knopf, 1959.

[2] José S. Lasso de la Vega, "El amor dorio", en *El descubrimiento del amor en Grecia,* Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1959, pp. 55-99.

Método socrático

> Pues ustedes ven que Sócrates se encuentra enamorado de los bellos y siempre está a su alrededor y lo dejan turbado, y además ignora todo y nada sabe.
>
> *Platón*

> Sócrates: es necesario, Hipotales, hablar a los niños rebajándolos y demeritándolos, y no del modo que tú haces hinchándolos de orgullo y debilitándolos.
>
> *Platón*

Desde los diversos diálogos platónicos y los textos de Jenofonte, hallamos huellas que nos permiten reconstruir el método filosófico, basado en la seducción, usado por Sócrates para convencer a los jóvenes atenienses del cuidado de su alma. En él, convergen los conceptos de *eros* y filosofía por medio de la famosa figura del *daimon*.

El daimon

Cuando los comensales del *Banquete* discurren acerca de *Eros* coinciden en el mismo objetivo: demostrar que es un dios colmado de virtudes y que representa un bien para el ser humano, pues produce actos convenientes para la ciudad. Por su parte, Sócrates contradice tal creencia y, aunque también le confiere una parte de divinidad, lo considera como una categoría especial de ser, ya no un dios, sino un *daimon*.

Para Sócrates, el elemento de la falta es, contrario a lo que los otros comensales afirmaban, característico de *Eros*. La ascendencia que Diotima le atribuye explica esta cualidad. En tanto su padre es Poros —el recurso, la riqueza—, *Eros* acecha a los bellos y buenos, es valeroso, impetuoso y audaz.[3] Asimismo, puesto que su madre es Penia, la pobreza, siempre se halla necesitado; no puede ser sino rudo, escuálido, descalzo y sin hogar.[4]

Eros no es un ser mortal ni inmortal; a causa de la naturaleza de su padre, "en el mismo día a veces florece y vive, a veces muere y vuelve a revivir".[5] Esta naturaleza doble de *Eros* es el elemento central de la concepción que Sócrates obtuvo de las enseñanzas de Diotima. *Eros* no es un humano ni tampoco un dios, sino una figura intermedia llamada *daimon*.

[3] Platón, *Simposio*, 203 c., κατὰ δὲ αὖ τὸν πατέρα ἐπίβουλός ἐστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀνδρεῖος ὢν καὶ ἴτης καὶ σύντονος.

[4] *Idem*, σκληρὸς καὶ αὐχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος.

[5] *Ibidem*, 203 e. ἀλλὰ τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει τε καὶ ζῇ [...] τοτὲ δὲ ἀποθνῄσκει, πάλιν δὲ ἀναβιώσκεται.

Para explicarla, Diotima habla de los intermedios de las cosas y afirma, por ejemplo, que lo que no es bello no es necesariamente feo y lo que no es sabio es ignorante,[6] pues existe su intermedio que es la recta opinión. De tal manera, los dioses son bienaventurados porque poseen las cosas buenas y bellas, mientras que *Eros*, a causa de su naturaleza carente y deseante, es un ser intermedio, un *daimon*; "estos *daimones* son muchos y variados, uno de ellos es *Eros*".[7] Y éste no sólo es un *daimon* debido a que se encuentra en el término medio entre un mortal y un dios, sino porque se ubica entre la sabiduría y la ignorancia.[8]

Sócrates distinguió entre los seres varias posiciones ante el saber. Los dioses, el sabio y el ignorante ocupaban la misma: ninguno tenía necesidad de desear. El dios, en tanto ser infinito y completo, no poseía falta ni deseo; el sabio tampoco, puesto que se creía completo; el ignorante, por su parte, consideraba que no existía más allá de lo que ya sabía, por ello tampoco deseaba nada. Pero existía, según Sócrates, un ser intermedio, el *daimon*, el cual se hallaba entre un mortal y un dios, así como entre la sabiduría y la ignorancia.[9] Y ésta era la postura que Sócrates pretendía de un filósofo. De hecho, indica, *Eros-daimon* era, por naturaleza, un filósofo.

La característica de la falta ←carencia→ propia de *Eros* quedaba evidenciada desde el primer contacto de Sócrates con los jóvenes, incluso antes de que la relación educativa iniciara. Mientras los otros *erastai* debían cortejar, rogar y obsequiar regalos a los *erómenoi* para ser correspondidos, Sócrates los seducía. Este fenómeno, llamado transferencia[10] en el ámbito del psicoanálisis, era necesario para establecer un vínculo de tipo educativo; así lo deja ver desde el momento de la elección del *erómenos*.

Sócrates y la elección del erómenos

En el modelo tradicional, el maestro es colocado de modo artificial y arbitrario en esa posición ante un grupo de alumnos, lo cual dificulta que haya transferencia en los discípulos, aunque no la impide, ya que puede ocurrir que, a pesar de la imposición, alguien pueda llegar a convertirse realmente en el maestro de alguno de los alumnos. Sócrates parece saberlo al resolver de distinta manera dos peticiones, iguales en apariencia, de convertirse en

---

[6] *Ibidem*, 201 e.

[7] *Ibidem*, 203 a. οὗτοι δὴ οἱ δαίμονες καλλοὶ καὶ παντοδαποί ἐισιν, εἷς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἔρως.

[8] *Ibidem*, 204 a.

[9] *Idem.*

[10] La "transferencia" es un término utilizado por el psicoanálisis lacaniano y denota el estado amoroso y de admiración que una persona siente por otra.

el maestro de ciertos jóvenes: mientras en una de ellas se niega a ser quien guíe a los jóvenes, en la otra, lo acepta con agrado. Revisémoslas.

En el *Laques*, donde se discurre acerca de la educación, Lisímaco se dirige, al final, a Sócrates y le pregunta si puede encargarse de sus hijos adolescentes: "¿Consientes y contribuyes en hacer a estos jóvenes mejores?"[11] Ante esa petición, Sócrates se niega argumentado su falta de sabiduría acerca del tema en discusión: "todos por igual quedamos en apuro [...] afirmo que es necesario que juntos busquemos el mejor maestro posible principalmente para nosotros, pues lo necesitamos, y después [lo propondremos] a los jóvenes".[12]

Por el contrario, en el *Cármides*, después de haber sido interrogado por Sócrates acerca de la sabiduría que le era atribuida, el joven que da nombre al diálogo reconoce no saber y considera necesario continuar con Sócrates: "Sócrates, considero que necesito mucho el encantamiento, y nada me impedirá ser acompañado por ti con las fórmulas mágicas todos los días, hasta que tú me digas que es suficiente".[13] Ante tal petición, Sócrates no puede negarse: "Si tú intentas hacer algo y lo sostienes firmemente, ninguno de los hombres será capaz de oponerse".[14]

Hallamos respuestas diferentes porque son peticiones distintas.[15] Mientras que en el *Laques* es el padre quien solicita a Sócrates convertirse en el maestro de sus hijos, en el *Cármides* el discípulo mismo se percata de su ignorancia y pide ser instruido —tampoco podemos olvidar que además Cármides era un joven bellísimo—. Debía ser el joven quien se colocara "en falta" y deseo respecto de su maestro. Sócrates parece tenerlo muy claro, tal como muestra en cada paso que da con los posibles *erómenoi.*

Lisis, Cármides y Alcibíades: erómenoi *potenciales*

Sócrates siempre estaba en busca de su próximo *erómenos*, por ello era frecuente su presencia en las palestras, lugar donde los jóvenes se reunían para

[11] Platón, *Laques*, 200 d. Ὑπακούσει τι καὶ συμπροθυμήσει ὡς βελτίστοι ς γενέσθαι τοῖς μειρακίοις;

[12] *Ibidem*, 201 a. ὁμοίως γὰρ πάντες ἐν ἀπορία ἐγενόμεθα• [...] Ἐγὼ γὰρ φημι χρῆναι [...] κοινῇ πάντας ἡμᾶς ζητεῖν μάλιστα μὲν ἡμῖν αὐτοῖς διδάσκαλον ὡς ἄριστον, δεόμεθα γάρ, ἔπειτα καὶ τοῖς μειρακίοις.

[13] Platón, *Cármides*, 176 a. [...] ὦ Σώκρατες, πανυ οἶμαι δεῖσθαι τῆς ἐπῳδῆς, καὶ τό γ ἐμὸν οὐδὲν κωλύει ἐπάδεσθαι ὑπὸ σοῦ ὅσαι ἡμέραι, ἕως ἂν φῇς σὺ ἱκανῶς ἔχειν

[14] *Ibidem*, 176 d. σοὶ γὰρ ἐπιχειροῦντι πράττειν ὁτιοῦν καὶ βιαζομένῳ ο ὐδεὶς οἷός ἔσται ἐναντιοῦσθαι ἀνθρώπων.

[15] El traductor del diálogo señala la "humildad" de Cármides como signo del primer grado de sabiduría, lo cual hace que sea aceptado por Sócrates. Por otra parte, el traductor del *Laques* indica que era la actitud habitual de Sócrates cuando alguien le pedía lecciones como tales o cuando apreciaba que la curiosidad filosófica estaba ausente en estas peticiones.

ejercitarse. Una vez que el filósofo llegaba ahí, todo su interés se centraba en el adolescente más sobresaliente del momento, por su belleza o por su virtud.

En el *Cármides* se narra que, cuando Sócrates volvió de la batalla de Potidea, se encontró con Critias y Querefonte en la palestra de Taureas. Después de responder a éstos sus dudas sobre la batalla, Sócrates pregunta acerca de lo que ha sucedido con la filosofía durante su ausencia. Acto seguido indaga sobre los jóvenes más bellos y sabios de aquel entonces: "Les pregunté en qué estado se encuentra en este momento la filosofía y los jóvenes, si algunos están surgiendo, aportando en sabiduría o belleza o en ambas".[16]

Así, el futuro *erómenos* era señalado. Los interlocutores de esta ocasión coinciden en que Cármides es el joven más bello, de rostro y de cuerpo. Con Lisis no fue distinto. El mismo Sócrates narra que, viniendo de la Academia, salieron a su encuentro Hippothales y Ctesippo, los cuales lo invitaron a conversar en una nueva palestra. Antes que nada, Sócrates interrogó a sus amigos acerca del joven más asediado: "Primero, de buen agrado escucharía a qué voy ahí y quién es el más bello".[17]

Una vez en la palestra, Sócrates se presentaba y la forma de hacerlo no era, como veremos, de ninguna manera casual.

Posando transferencialmente

En psicoanálisis, se llama "posar transferencialmente" el fenómeno en el cual el analista se "coloca" ante el otro de modo tal que el futuro analizante se sienta llamado por esa presencia. En su artículo "Vous êtes au courant, il a une transfert psychotique", Allouch lo define así: "posar transferencialmente equivale a un prestarse a soportar la transferencia".[18] Y ese "posar transferencialmente" no era ajeno a la práctica seductora socrática. Como puede apreciarse en su encuentro con Lisis: una vez que Sócrates entró a la palestra, observó un grupo de niños que jugaba a las tabas, mientras otros miraban. Entre los espectadores estaba Lisis, quien ve pasar a Sócrates, el cual en su relato indicará: "Nosotros, alejándonos, nos sentamos exactamente del otro lado —pues ahí estaba tranquilo— y conversamos. Lisis, volteando, nos miraba con frecuencia, y era evidente que estaba deseoso

[16] Platón, *Cármides*, 153 d. ἐγὼ αὐτοὺς ἀνηρώτων [...] περὶ φιλοσοφίας ὅπω ςἔχοι τὰ νῦν, περὶ τε τῶν νέων, εἴ τινες ἐν αὐτοῖς διαφέροντες ἢ σοφία ἢ κάλλει ἢ ἀμφοτέροις ἐγγεγονότες εἶεν.

[17] Platón, *Lisis*, 204 b. Πρῶτον ἡδέως ἀκούσαιμ' ἂν ἐπὶ τῷ καὶ εἴσειμι καὶ τίς ὁ καλός.

[18] Jean Allouch, "Vous êtes au courant, il y a une transfert psychotique", en *Litoral* 21, Toulouse, Erès, 1986, p. 108.

de acercarse".[19] En la narración no deja de notar la frase "nos sentamos exactamente del otro lado", pues, aunque justifica que ahí reinaba la calma, revela la manera en que Sócrates "se pone a la vista" de Lisis. Además, no podía sino hacer lo opuesto a los otros, es decir, ignorarlo; era la única forma de aparecer ante él como alguien distinto y, por lo tanto, valioso.

En el encuentro con Cármides, aunque fue diferente del de Lisis, Sócrates también "posa transferencialmente". Una vez que el filósofo se ha interesado en el joven, gracias al encomio de sus amigos Critias y Querefonte, los tres personajes discuten la estrategia para conducir al joven ante Sócrates. El único modo que hallan es mediante un engaño: dirán al muchacho que le presentarán a un médico quien le ayudará a mitigar el dolor de cabeza que al despertarse lo había aquejado. Critias, tutor del joven, pregunta a Sócrates si está dispuesto a prestarse a la mentira, a lo cual éste consiente pues ello constituye la única alternativa para conseguir su objetivo.

Y así ocurrió. Tal como narra Sócrates, Cármides le preguntó si tenía el remedio para su dolor; luego de un intercambio de palabras, el joven sorprende a Sócrates al llamarlo por su nombre:

> —¿Conoces mi nombre?
> —Cometería una injusticia si no —respondió—. Pues entre los de mi edad no es poca tu fama, y te recuerdo, por lo menos yo, cuando niño, junto a Critias.[20]

Cuando Critias asegura a Sócrates que Cármides vendrá con agrado a su presencia, no sólo está mostrando lo bien que conoce al joven, sino que de alguna manera le confirma la existencia de alguna causa, además del deseo de curar su dolor, que lo hará presentarse ante Sócrates. El mismo Cármides, más adelante, descubre tal causa cuando afirma que cualquier joven de su edad sabía perfectamente quién era Sócrates. No es difícil imaginar que cuando el filósofo se presentaba en algún lugar era reconocido de inmediato por la fama que lo precedía debido a su singular aspecto físico.[21]

En el *Alcibíades mayor* se narra el primer contacto de Sócrates y Alcibíades ocurrido tiempo después de que se conocieran en el campo de

---

[19] Platón, *Lisis*, 207 a. Καὶ ἡμεῖς εὶς τὸ καταντικρὺ ἀποχωρήσαντες ἐκαθεζόμεθα -ἦν γὰρ αὐτόθι ἡσυχία- καὶ τι ἀλλήλοις διελεγόμεθα. Περιστρεφόμενος οὖν ὁ Λύσις θαμὰ ἐπεσκοπεῖτο ἡμᾶς, καὶ δῆλος ἦν ἐπιθυμῶν προσελτεῖν.

[20] Platón, *Cármides*, 156 a. —καὶ τοὔνομά μου σὺ ἀκριβοῖς;
—Ει μὴ ἀδικῶ γε, ἔφη· οὐ γάρ τι σοῦ ὀλίγος λόγος ἐστὶν ἐν τοῖς ἡ μετέροις ἡλικιώταις, μέμνημαι δὲ ἔγωγε καὶ παῖς ὢν Κριτία τῷδε ξυνόντα σε.

[21] Platón, *Simposio*, 215 b.

batalla. El filósofo se presentaba en cualquier lugar que el joven estuviera, sin atreverse a hablarle. Alcibíades le reclama: "Incluso posiblemente no sabes, Sócrates, que te me adelantaste, pues yo tenía en mente dirigirme a ti y preguntarte qué quieres y movido por qué esperanza me inoportunas, presentándote siempre donde yo esté: pues en realidad me sorprende tu preocupación y bien desearía conocerla".[22]

Años después, en su llegada a la casa de Agatón, Alcibíades confirma la estrategia del filósofo cuando al verlo en la reunión exclama: "estás aquí de nuevo acechando, tal como acostumbras apareciéndote de repente donde yo menos pensaba que estuvieras. ¿Y ahora a qué vienes? ¿y por qué estás sentado ahí y no junto a Aristófanes ni ningún otro que sea o quiera ser gracioso, sino que ideaste cómo te recostarías junto al más bello de los que están en casa?"[23]

Como puede apreciarse, una vez que Sócrates lograba atraer la atención de los jóvenes a su parecer aptos para su proyecto, continuaba su estrategia con un "movimiento" que comprendía un contacto directo con ellos, una provocación que les mostraba de modo contundente su vulnerabilidad, su carencia.

El reconocimiento de la falta

> Tal es la ciencia de Sócrates: no quiere enseñar nada, sino andar de un lado para otro aprendiendo de los demás sin darles siquiera las gracias.
>
> *Platón*

Sócrates manifiesta que el *erastés* debe evitar, al contrario de lo que hace la mayoría, continuar alimentando la creencia de completud[24] del *erómenos*. Por ello, aconseja a Hippothales —quien amaba al joven Lisis— no ala-

[22] Platón, *Alcibíades*, 104 d. Καὶ ἴσως γε, ὦ Σώκρατες, οὐκ οἶσθ ὅτι σμικρόν με ἔφθης• ἐγὼ γάρ τοι ἐν νῷ εἶχον πρότερός σοι προσελθὼν αὐτά ταῦτ' ἐρέσθαι, τί ποτε βούλει καὶ εἰς τίνα ἐλπίδα βλέπων ἐνοχλεῖς με, ἀεὶ ὅπου ἂν ὦ ἐπιμελέστατα παρών• τῷ ὄντι γὰρ θαυμάζω ὅ τί ποτ' ἐστὶ τὸ σὸν παρᾶγμα, καὶ ἥδιστ' ἂν πυθοίμην.

[23] Platón, *Simposio*, 213 b. ἐλλοχῶν αὖ με ἐνταῦθα κατέκεισο, ὥσπερ εἰώθεις ἐξαίφνης ἀναφαίνεσθαι ὅπου ἐγὼ ᾤμην ἥκιστά σε ἔσεσθαι. καὶ νῦν τί ἥκεις; καὶ τί αὖ ἐνταῦθα κατεκλίνης, καὶ οὐ παρὰ' Αριστοφάνει οὐδὲ εἴ τις ἄλλος γελοῖος ἔστι τε καὶ βούλεται, ἀλλὰ διεμηχανήσω ὅπως παρὰ τῷ καλλίστῳ τῶν ἔνδον κατακείσῃ;

[24] Es decir, creer que se posee la totalidad, la perfección o la infinitud; en otras palabras, que no hay limitaciones.

barlo antes de contar con su amor: "el que es sabio en cuestiones eróticas, querido, no alaba al amado antes de haberse apoderado de él".[25]

La razón por la cual Sócrates aconsejaba tal actitud con los amados era lógica: "y además, los niños bellos, cuando alguien los alaba y ensalza, se llenan de soberbia y orgullo [...] ¿y acaso no, si se vuelven más orgullosos, son más difíciles de tomar?"[26] Para lograr "tomar" a los niños bellos y obtener el reconocimiento de su falta, Sócrates se valía de ciertos procedimientos o instrumentos retóricos por demás estudiados.

Los instrumentos retóricos

> Trasímaco: A qué viene, Sócrates, toda esta inacabable charlatanería?, ¿qué objeto tienen todas estas tontas condescendencias? Si realmente quieres saber qué es lo justo, no pongas todo tu empeño en preguntar o en refutar lo que los demás contestan, pues sabes bien que es más fácil preguntar que contestar.[27]
>
> *Platón*

Cuando se piensa en método socrático, se piensa en la mayéutica. El término proviene del verbo griego μαιεύω (*maieuo*), "hacer parir". En el diálogo *Teeteto* Sócrates habla sobre el tema:

> Teeteto: Sí, por Zeus, yo he dicho, gracias a ti, más cosas de las que tenía en mí.
> Sócrates: ¿Por consiguiente, la mayéutica nos dice que todas estas cosas resultan un arte estéril y no cosa digna de cuidado?[28]

Y esa mayéutica, relata, asemejaba a la de su madre: "Este oficio de partero tanto yo como mi madre la recibimos del dios, ella [lo aplica] con las mujeres, y yo con cuanto joven, noble y bello existe".[29]

---

[25] *Ibidem*, 206 a. ὅστις οὖν τὰ ἐρωτικά, ὦ φίλε, σοφός, οὐκ ἐπαινεῖ τὸν ἐρώμενον πρὶν ἂν ἕλῃ.

[26] *Idem*. Καὶ ἅμα οἱ καλοί, ἐπειδάν τις αὐτοὺς ἐπαινῇ καὶ αὔξῃ, φρονήματος ἐμπίμπλανται καὶ μεγαλαυχίας· [...] Οὐκοῦν ὅσῳ ἂν μεγαλαυχότεροι ὦσιν, δυσαλωτότεροι γίγνονται;

[27] Platón, *República* I 336 a.

[28] Platón, *Teeteto*, 210 b, 150 c. Θεαι. Καὶ ναὶ μὰ Δί' ἔγωγε πλείω ἢ ὅσα εἶχον ἐν ἐμαυτῷ διὰ σὲ εἴρηκα.

Σω. Οὐκοῦν ταῦτα μὲν πάντα ἡ μαιευτικὴ ἡμῖν τέχνη ἀνεμιαῖά φησι γεγενῆσθαι καὶ οὐκ ἄξια τροφῆς;

[29] Platón, *Teeteto* 210 c; *cfr*. 149 a, 151c. τὴν δὲ μαιείαν ταύτην ἐγὼ τε καὶ ἡ μήτηρ ἐκ θεοῦ ἐλάχομεν, ἡ μὲν τῶν γυναικῶν, ἐγὼ δὲ τῶν νέων τε και

Sin embargo, nombrar así la actividad que Sócrates comparó con la de Fenaretes, su madre, es —opina Moscone— por completo una idea de Platón, pues el diálogo *Teeteto*, el único donde se menciona el asunto, se escribió más de treinta años después de la muerte de Sócrates. Tal opinión adolece de poca solidez, porque no es la única obra con esta característica.

Por otro lado, el "ejemplo mayéutico" sólo aparece en el diálogo *Menón*; en él, Sócrates consigue que un esclavo, de quien se espera ignorancia total, comprenda la fórmula matemática en cuestión. No obstante, este ejemplo considerado mayéutico constituye más una prueba de la teoría platónica de la reminiscencia.

Lo que detectamos en los diálogos platónicos es un procedimiento practicado sobre todo por los sofistas, con el cual Sócrates pretendía exponer la ignorancia del interlocutor, más que confirmar al modo platónico que los hombres poseen una serie de conocimientos guardados y que sólo es necesario que los recuerden. Esta técnica retórica se denomina *elencos* y es la prueba o argumento que se presenta en un encuentro dialéctico. El procedimiento[30] "consiste normalmente en mostrar que el interlocutor acepta una o más proposiciones que lógicamente implican la negación de la definición propuesta. El diálogo termina sin que se llegue a una definición".[31] El método utiliza una serie sistemática de preguntas y contrapreguntas cuyo propósito —indica Irwin— consistía en investigar la verdad y la falsa presunción del conocimiento.[32] Los enfrentamientos verbales con Sócrates se consideran una forma de argumentación denominada *erística*, la cual "no permite al interlocutor ninguna oportunidad genuina de manifestar sus opiniones [...] Como el interrogatorio exige una respuesta de sí o no, le impide al interlocutor añadir salvedades que expresarían mejor sus creencias".[33]

Irwin señala que el interlocutor de Sócrates, al verse acorralado por el filósofo, se siente perdido.[34] Dichos encuentros, entre los que se cuentan los de Gorgias, Protágoras y Menón, se caracterizan por dejar en apuros a los interlocutores, quienes, aunque no eran jóvenes con los cuales pudiera iniciar una relación pederástica, también le ayudaban a mantenerse en una posición transferencial, puesto que, al mismo tiempo que mostraba que los

---

γενναίων καὶ ὅσοι καλοί.

[30] *Cfr.* Terence Irwin, *La ética de Platón*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 39; Ricardo Moscone, *Sócrates: sólo sé de amor*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 371.

[31] Alfonso Gómez Lobo, *La ética de Sócrates*, México, Fondo de Cultura Economica, 1989, p. 36.

[32] T. Irwin, *op.cit.*, p. 42.

[33] *Ibidem*, p. 44.

[34] *Ibidem*, p. 42.

otros eran falsos sabios, manifestaba su humildad al aceptar que él por lo menos sabía que no sabía. Por supuesto, Sócrates atribuía su actuar a una genuina preocupación: "si yo deseo discutir contigo, Protágoras, no me atribuyas otros motivos, por favor, que el deseo de poner en claro una serie de cuestiones que me turban a mí mismo".[35]

Al respecto, Xirau afirma que los sofistas discutían por discutir sin atender la falsedad o veracidad de los argumentos; en cambio, Sócrates siempre lo hacía en busca de la verdad: "Hay quienes emplean la erística, con el único fin de discutir. Por otro lado, los que emplean el diálogo con un mismo fin: el descubrimiento de la verdad".[36] Y Taylor indica: "Habitualmente se presenta como humilde investigador que quiere aprender de los que saben más que él, cuando es evidente que es superior intelectualmente. De esta suerte, su pretendida falta de conocimientos es tomada como ficticia excusa para limitarse la fácil tarea de poner de manifiesto las deficiencias de los otros".[37]

Y, además, Sócrates lo hacía con un toque de *humorismo* que ha sido llamado "ironía habitual" (εἰρωνεία que equivale, en su sentido primario, a simulación). Para Taylor, la ironía "en este primitivo sentido de la palabra, significa la desagradable característica del hombre que logra eludir sus responsabilidades mediante un afectado menosprecio de su capacidad".[38]

En muchos diálogos platónicos encontramos ejemplos de tal característica socrática. En el *Protágoras*, Sócrates ironiza con la actividad del sofista:

> Tú, por el contrario, eres a la vez personalmente virtuoso y capaz de hacer virtuosos a los demás, y tienes tal confianza en ti mismo que, al contrario de lo que hacen tantos otros que disimulan su saber, vas por todas partes, con la cara descubierta, proclamando tu saber por la Grecia entera, dándote abiertamente el nombre de sofista, presentándote como maestro en educación y virtud, y siendo el primero que se atreve a reclamar un salario a cambio de sus lecciones.[39]

En el *Hipias menor* —puesto que los sofistas eran un blanco fácil—, Sócrates declara: "¡Admirable fórmula, Hipias! Sólo que yo me atrevería a suplicarte que no te rías de mí si acaso te comprendo mal y si multiplico mis preguntas ¿puedo hacerlo?"[40]

[35] Platón, *Protágoras*, 349 b.

[36] Ramón Xirau, *Introducción a la filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 40.

[37] A. E. Taylor, *El pensamiento de Sócrates*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961, p. 38.

[38] *Idem.*

[39] Platón, *Protágoras*, 349 b.

[40] Platón, *Hipias*, 365 a.

Y, en la *República,* Trasímaco, molesto, denuncia: "¡Por Heracles! Tenemos a Sócrates otra vez con su acostumbrada ironía. Ya se lo había anunciado yo a estos que tú no querrías contestar y que simularías tus conocidas argucias antes que responder a lo que se te preguntase".[41]

Moscone introduce, además de estos vocablos relacionados con el método socrático, el de "misosofía", término que indica un odio hacia la sabiduría, aunque en este caso es hacia la falsa sabiduría y a quienes la detentaban. En la *Apología* el mismo Sócrates relata la actividad a la cual se dedicó gran parte de su vida: refutar a los supuestos sabios para demostrar que sólo el dios es sabio y, por lo tanto, demostrar la falsedad de aquellos a quienes se enfrentaba. Esta práctica generó para Sócrates un público ávido: "Porque [mis seguidores] se alegran escuchando cuando son examinados aquellos que creen que son sabios sin serlo".[42]

Debemos notar que realizaba esta actividad contra los supuestos sabios con el procedimiento del *elenjos,* el cual utilizaba también con los probables *erómenoi*; pero el objetivo con uno y otro era radicalmente distinto. Volvamos a los diálogos para saber cómo sucedía con los jóvenes.

Una vez que Lisis se acercó al grupo reunido alrededor del filósofo y permaneció de pie, junto a él, Sócrates preguntó a unos jóvenes acerca de la naturaleza de la amistad, pero éstos se marcharon porque el *paidotriba* del lugar los había llamado. Sin más, el filósofo se dirigió a Lisis, a quien, por medio de preguntas y respuestas, hace dudar acerca del amor[43] de sus padres, pues, asegura, ellos le prohíben hacer lo que desea, en la medida en que no lo consideran suficientemente provisto de *inteligencia*: "si tú tienes necesidad de maestro, [significa que] aún no tienes entendimiento".[44]

El primer contacto de Sócrates con el joven tuvo como consecuencia el reconocimiento de los propios límites. El encuentro con Cármides fue similar. En un inicio, según se ha dicho, Critias advierte a Sócrates que el joven Cármides no sólo se distingue por su belleza, sino por su prudencia: "con mucho, parece ser el más prudente hoy en día".[45] Luego de efectuar la serie de preguntas y respuestas correspondientes al tema en cuestión, en este caso el de la *sofrosyne*, Sócrates finaliza preguntando a Cármides: "Dime tú mismo si estás de acuerdo con esto y afirmas que participas ya lo suficiente de esta prudencia o te falta".[46]

---

[41] Platón, *República* I 337 e.

[42] Platón, *Apología,* 33 c. ὅτι ἀκούοντες χαίρουσιν ἐξεταζομένοις τοῖς οἰομένοις μὲν εἶναι σοφοῖς, οὖσι δ οὐ.

[43] φιλέω.

[44] Platón, *Lisis,* 210 d. Eἰ δ ἄρα σὺ διδασκάλου δέει, οὔπω φρονεῖς.

[45] Platón, *Cármides,* 157 d. πάνυ πολὺ δοκεῖ σωφρονέστατος εἶναι τῶν νυνί

[46] *Ibidem,* 158 c. Αὐτὸς οὖν μοι εἰπέ, πότερον ὁμολογεῖς τῷδε καὶ φῂς

Ante tal pregunta, Cármides confiesa no saber responder, pues, si lo niega, dirá que tanto Critias como los otros que lo consideran prudente mienten y si se alaba a sí mismo parecerá odioso.[47]

Recordemos lo que sucedió con Alcibíades. Tras sostener un interrogatorio acerca de la justicia, Sócrates pregunta al joven: "¿Y no se ha dicho respecto de lo justo y lo injusto que el hermoso Alcibíades, hijo de Clinias, no es conocedor, pero cree que lo es, y estaba a punto de ir a la Asamblea para aconsejar a los atenienses acerca de lo que no sabe?"[48] A lo que Alcibíades responde: "Por los dioses, Sócrates, ni yo mismo sé lo que digo, y es posible también que desde hace tiempo lo haya pasado por alto, siendo considerado el más torpe".[49]

Y en el *Banquete* recuerda su sentir en los encuentros con el filósofo:

> Después de escuchar a Pericles y a otros buenos oradores, creía que hablaban bien, pero nada semejante experimenté, ni nada había perturbado mi alma ni me irritó tal como me encuentro ahora, comportándome como un esclavo. En cambio, muchas veces he sido tratado por este Marsias de tal manera que me hizo pensar que no era digno vivir como lo hago.[50]

Y más adelante acepta: "Me obliga a reconocer que estando yo mismo en falta, todavía me descuido a mí mismo, pero me ocupo de los asuntos de los atenienses".[51]

Como puede apreciarse en sus encuentros iniciales con Lisis, Cármides y Alcibíades, por medio del cuestionamiento de sus profundas convicciones, Sócrates intenta hacer titubear a los jóvenes, trastocar la seguridad que hasta ese entonces poseían. Los jóvenes, quienes se sabían admirados y reconocidos por ser en ese momento los adolescentes más bellos y brillantes, se hallan de pronto vacilantes en su posición a causa del cuestionamiento socrático.[52]

ἱκανῶς ἤδη σωφροσύνης μετέχειν ἢ ἐνδεὴς εἶναι.

[47] *Ibidem,* 158 d.

[48] Platón, *Alcibíades,* 113 b. Οὐκοῦν ἐλέχθη περὶ δικαίων καὶ ἀδίκων ὅτι Ἀλκιβιάδης ὁ καλὸς ὁ Κλεινίου οὐκ ἐπίσταιτο, οἴοιτο δέ, καὶ μέλλοι εἰς ἐκκλησίαν ἐλθὼν συμβουλεύσειν' Αθηναίοις περὶ ὧν οὐδὲν οἶδεν;

[49] *Ibidem,* 127 d.' Αλλὰ μὰ τοὺς θεούς, ὦ Σώκρατες, οὐδ αὐτὸς οἶδ ὅ τι λέγω, κινδυνεύω δὲ καὶ πάλαι λεληθέναι ἐμαυτὸν αἴσχιστα ἔχων.

[50] Platón, *Simposio,* 215 e. Περικλέους δὲ ἀκούων καὶ ἄλλων ἀγαθῶν ῥητόρων εὖ μὲν ἡγούμην λέγειν, τοιοῦτον δ οὐδὲν ἔπασχον, οὐδ ἐτεθορύβητό μου ἡ ψυχὴ οὐδ ἠγανάκτει ὡς ἀνδραποδωδῶς διακειμένου• ἀλλ' ὑπὸ τουτουὶ του Μαρσύου πολλάκις δὴ οὕτω διετέθην, ὥστε μοι δόξαι μὴ βιωτὸν εἶναι ἔχοντι ὡς ἔχω.

[51] *Ibidem,* 216 a.ἀναγκάζει γάρ με ὁμολογεῖν, ὅτι πολλοῦ ἐνδεὴς ὢν αὐτὸς ἔτι ἐμαυτοῦ μὲν ἀμελῶ, τὰ δ' Ἀθηναίων πράττω.

[52] "Sólo cuando los sofistas —o los jóvenes interlocutores a quienes piensa enseñar la virtud— han visto contradicciones de su propio pensamiento, se permite Sócrates

Al final del primer encuentro de Sócrates con el efebo, se presentaba un suceso común: el reconocimiento de la falta[53] de sabiduría no sólo del "humilde" Sócrates, famoso por su multicitada frase "sólo sé que no sé",[54] sino también del muchacho. La asunción de la insuficiencia intelectual era una condición para que Sócrates aceptara como erómenos a determinado adolescente.

Los seres que se consideran completos no se enamoran; por ello, se requería sacar a los próximos *erómenoi* de su estado de completud para hacerlos vulnerables al enamoramiento y así lograr el propósito educativo. Los grandes seductores de la historia muestran que el punto que debe tocarse para propiciar el enamoramiento del otro es el referente a la insatisfacción, lo cual requiere de un cálculo preciso por parte del seductor.

Por tal razón, Sócrates se lanza a mostrar a cada uno de los jóvenes su falta. En el primer caso, hace reconocer a Lisis que, a pesar de ser el joven más bello, no controla su vida —la falta de todo—, pues sus padres no le permiten, en bien de su formación, hacer aquello que desea. Cármides admite que, en realidad, no sabía, no obstante lo que los otros opinaban, si era un sabio. Por su parte, Alcibíades, quien pretendía guiar a los atenienses en la vida política, se percata de su ignorancia a causa de la conversación con Sócrates.

El final del diálogo *Lisis* acontece con la llegada de los pedagogos de éste y Menexeno, los cuales, no escuchando razones para permitir la continuación de la conversación, obligan a los jóvenes a marcharse con ellos. Antes de que partieran, Sócrates les dice: "nos hemos convertido en motivo de risa, yo, que soy un hombre viejo, y ustedes. Pues los que se han ido dirán que nosotros que nos consideramos amigos [...] aun no llegamos a revelar qué es un amigo".[55]

En el *Cármides*, el mismo joven acepta la falta. Luego de una larga discusión acerca de la definición de la *sofrosyne*, Sócrates se da por vencido: "Ahora estamos vencidos desde cualquier perspectiva y no podemos descubrir, cualquiera de los que estamos presentes, a qué expresión el encargado de dar

empezar sus propios razonamientos." R. Xirau, *op. cit.*, p. 41.

[53] Francisco de P. Samaranch anota en su versión del *Cármides* que éste "sigue fiel a su carácter sabio y modesto: él sabe que no sabe. Éste es el primer grado de la sabiduría a los ojos de Sócrates y el rasgo que da a conocer quiénes son los hombres capaces de la filosofía", *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1981, p. 284.

[54] Moscone demuestra que la frase atribuida a Sócrates nunca fue enunciada exactamente de esa manera por el filósofo. La frase más cercana es la que indica que en sabiduría sólo el dios sabe.

[55] Platón, *Lisis*, 223 b. καταγέλαστοι γεγόναμεν ἐγώ τε, γέρων ἀνήρ, καὶ ὑμεῖς. Ἐροῦσι γὰρ οἵδε ἀπιόντες ὡς οἰόμεθα ἡμεῖς ἀλλήλων φίλοι εἶναι, [...] οὔπω δὲ ὅ τι ἔστιν ὁ φίλος οἷοί τε ἐγενόμεθα ἐξευρεῖν.

los nombres asignó el de 'prudencia'".[56] A lo cual un Cármides humilde le pide enfáticamente convertirse en su seguidor: "¡Por Zeus! Ciertamente yo, Sócrates, no sé si tengo o no suficiente prudencia. Sin duda creo necesitar el encantamiento y nada me impedirá que sea sanado por ti con la fórmula mágica todos los días, hasta que tú digas que lo soy suficientemente".[57]

Cuando Sócrates conseguía que el joven sintiera sacudida su seguridad con su cuestionamiento inicial, podía conducirlo, entonces, a investigar sobre algún tema. El muchacho era obligado a pensar y hablar, evidenciando de esa manera el reconocimiento de su falta de conocimiento. Y después de que el joven admitiera su ignorancia respecto del tema de la justicia, Sócrates insiste: "¿Cuáles son tus pensamientos respecto de ti mismo? ¿quieres quedarte en el estado de ahora o aplicarte a algún nuevo cuidado?"[58] Sócrates consiguió el éxito; al final de su primer encuentro con el joven Alcibíades, éste le solicita suplicante: "No me abandones".[59]

Sócrates utilizaba el procedimiento denominado *elenjos* con una actitud hostil contra quienes se presentaban ante los atenienses como sabios; el objetivo era desenmascararlos o ridiculizarlos. Por el contrario, con los jóvenes, el procedimiento daba la oportunidad para detectar cuál de ellos valía la pena para ser iniciado en la vida filosófica. Con los posibles *erómenoi*, Sócrates también empleaba el *elenjos*, aunque su propósito en esos casos consistía en saber si el joven en cuestión era capaz de aceptar su ignorancia con humildad; de esa manera, se colocaba en la posición del *daimon*, entidad intermedia entre dioses y hombres, condición necesaria para acceder al camino de la filosofía y último peldaño en la escala de *eros*. Los diálogos de Sócrates no terminan con una respuesta, sino con una duda. Y ésta debemos subrayar, es de tipo intelectual.

---

56 Platón, *Cármides*, 175 b. Νῦν δὲ -πανταχῇ γὰρ ἡττώμεθα, καὶ οὐ δυνάμεθα εὑρεῖν ἐφ' ὅτῳ ποτὲ τῶν ὄντων ὁ ὀνοματοθέτης τοῦτο τοὔνομα ἔθετο, τὴν σωφροσύνην.

57 *Ibidem*, 176 a. Αλλὰ μὰ Δία, ἦ δ ὅς, ἔγωγε, ὦ Σώκρατες, οὐκ οἶδα ο ὔτ' ἐι ἔχω οὔτ' ἐι μὴ ἔχω. [...] πάνυ οἶμαι δεῖσθαι τῆς ἐπῳδῆς, καὶ τό γ' ἐμὸν οὐδὲν κωλύει ἐπάδεσθαι ὑπὸ σοῦ ὅσαι ἡμέραι, ἕως ἂν φῇς σὺ ἱκανῶς ἔχειν.

58 Platón, *Alcibíades*, 119a. Σω. Ειεν· τι ουν διανοῇ περι σαυτοῦ; πότερον ἐ ᾶν ως νῦν εχεις, η ἐπιμέλειάν τινα ποιεισθαι;

59 *Ibidem*, 131 d. καὶ μὴ ἀπέλθοις.

El acompañamiento

> Pues no le nacerán alas antes de tanto tiempo, excepto al que haya practicado la *filosofía* de manera recta o la *pederastia* con *filosofía*.
>
> *Platón*

Lo que ocurría después de que Sócrates aceptaba a los jóvenes continuar a su lado, con lo cual iniciaba propiamente el vínculo pederástico, no es un secreto para nadie. Aristodemo lo deja ver al final del diálogo del *Banquete*: "Aquellos se fueron a dormir, habiéndose levantado Sócrates para irse —y tal como [Aristodemo] acostumbraba, lo siguió—".[60] Se trataba de un acompañamiento. No olvidemos que en el *Protágoras*,[61] Alcibíades aparece junto a Sócrates; lo sigue y lo apoya en sus encuentros dialécticos. En este periodo, el *erómenos* estaba seguro del amor de Sócrates a tal punto que —en el caso de Alcibíades— el filósofo afirmaba que el joven era su segundo gran amor, junto con la filosofía.[62]

La pederastia de Sócrates implicaba una estrategia de seducción, un proceso de acompañamiento moral e intelectual y un final subjetivante a través de la denominada "prueba de virtud".

La prueba de virtud

> Así pues, entregarse por virtud es completamente bello.
>
> *Platón*

> Esa edad de transición en que el joven es tan deseable y su honor tan frágil constituye pues un periodo de prueba: un momento en el que se pone a prueba su valor, en ese sentido en que éste debe formarse, ejercerse y medirse a la vez.
>
> *Foucault*

En la *República* Sócrates refiere las cualidades deseables de los "guardianes" de la ciudad que se pretende fundar; indica en forma precisa el significado de la "prueba de virtud", la cual alude, en última instancia, al terreno de *eros*:

[60] Platón, *Fedro*, 223 d.τὸν οὖν Σωκράτη, κατακοιμήσαντ᾽ ἐκείνους, ἀναστάντα ἀπιέναι, —καὶ ὥσπερ εἰώθει ἕπεσθαι [...]

[61] Platón, *Protágoras*, 316 a.

[62] Platón, *Gorgias*, 481 d.

> Se les probará mediante trabajos, dolores y combates, en los que demostrarán esas mismas cualidades [...] Sin embargo, aún será preciso ponerles a prueba una vez más, por si se dejan llevar por la seducción. Procederemos igual que con los caballos, a los que se lleva a lugares donde se producen ruidos y tumultos con objeto de ver si son espantadizos, y, del mismo modo, conduciremos a nuestros jóvenes ante cosas que originen temor, que luego cambiaremos por placeres, pruebas todas ellas más eficaces que la del oro en el fuego. Así podremos comprobar si son difíciles de embaucar y si muestran su decoro en todas las ocasiones, como buenos guardianes de sí mismos.[63]

Los muchachos se hallaban expuestos a la persecución de los *erastai* que los acechaban. Para seducirlos, los adultos les ofrecían regalos: animales, coronas de flores o frutas, todo ello con el fin, distingue Flacelière,[64] de que cedieran a su exigencia sexual como agradecimiento por el placer sexual ya concedido o, incluso, para conservar una relación existente. Las vasijas en las cuales aparece el *erastés* de rodillas suplicando al *erómenos* parecen mostrar que se desaprobaba que este último aceptara muy rápido al demandante.

En la prueba de virtud[65] el muchacho debía ser capaz de, por un lado, ser lo suficientemente virtuoso como para reconocer la valía de una relación provechosa, de un consejo sabio y, por el otro, de fijar límites a quienes pretendiesen abusar de él, incluso si se trataba de su pederasta. La experiencia pederástica, desde esta perspectiva, asevera Foucault, realizaría una prueba en acto de la virtud y templanza del joven evaluado:

> [El *erastés*] está en posición de tomar la iniciativa [...] persigue, lo que le da derechos y obligaciones: debe mostrar su ardor, pero también moderarlo; debe hacer regalos y prestar servicios; tiene funciones que ejercer en relación con el amado, y todo esto le da derecho a esperar la justa recompensa. El otro, el que es amado y cortejado, debe guardarse de ceder con demasiada facilidad; debe evitar también aceptar demasiados homenajes diferentes, dar sus favores en forma alocada y por interés, sin experimentar el valor de su compañero, igualmente, debe manifestar reconocimiento por todo lo que el amante ha hecho por él.[66]

Por tanto, la prueba de virtud converge con el tema de las relaciones sexuales, el cual representa la mayor problemática para los estudiosos de la

[63] Platón, *República*, I, 337 e, d.

[64] Robert Flacelière, *Love in Ancient Greece*, Connecticut, Greenwood Press, 1973, p. 48.

[65] *Cfr.* Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, 1999; Nikos Vrissimtzis, *Love, Sex and Marriage in Ancient Greece*, Grecia, I. Macris, 1990; Claude Calame, *L'Eros dans la Grece antique*, París, Belin, 1996; Henri Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

[66] M. Foucault, *op. cit.*, p. 181.

pederastia griega. En este sentido, las opiniones están divididas: Buffière y Vrissimtzis sostienen que las prácticas sexuales se efectuaban, aunque no de manera generalizada. Por el contrario, Calame[67] afirma que, puesto que la pederastia era una prueba de virtud donde el adolescente debía ser capaz de fijar límites a su maestro cuando éste intentara seducirlo, la penetración anal no estaba permitida. Foucault comparte la misma opinión.

Los oradores del *Banquete* discurren acerca de la cuestión. Fedro y Pausanias mencionan la existencia de distintas normas en las diferentes regiones; tales normas se sujetan al tipo de gobierno de cada una: "Es necesario que confluya esta norma en una sola, la relativa a la *pederastia* y la relativa a la *filosofía* y alguna otra virtud, si sucede que es bello acordar que los niños se entreguen al *erastés*".[68]

Aristófanes —quien en sus comedias se muestra como un terrible crítico de los que fungen como entes pasivos en la relación sexual— en el *Banquete* acepta los vínculos sexuales pederásticos y declara que quienes por naturaleza son varones: "aman a los varones y les agrada estar acostados y unirse a ellos".[69]

Los autores modernos que niegan contundentemente la existencia de relaciones sexuales entre *erómenos* y *erastés* parecen apoyarse en las palabras de un solo hombre, uno que, además, contradecía todo actuar común: Sócrates, el cual, en su defensa de la importancia del dominio de los placeres, corroboraba la existencia concreta de actos sexuales en otros vínculos pederásticos:

> Así, pues, según parece, tendrás que prescindir para la ciudad que estamos tratando de fundar una ley que prohíba las relaciones carnales entre los amantes, las cuales, con fines honestos y acuerdo de la voluntad, serán de la misma naturaleza que las que se prodigan a un hijo. Y de tal modo ocurrirá así que ni siquiera en la relación del *erastés* con el *erómenos* pueda llegar a sospecharse que ambos han ido más lejos de lo que antes se dice. En otro caso, podrá echárseles en cara y censurárseles su falta de finura y su grosería.[70]

Sócrates y la prueba

El pasaje 255e del *Fedro* ha servido de fundamento para colocar a Sócrates como el paradigma de la moral griega y así demostrar la honorabilidad del

---

[67] C. Calame, *op. cit.*, pp. 72, 77, 80.

[68] Platón, *Simposio*, 184 c. δεῖ δὴ τὼ νόμω τούτω συμβαλεῖν ἐις ταὐτον, τόν τε περὶ τὴν παιδεραστίαν καὶ τὸν περὶ τὴν φιλοσοφίαν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν, ἐι μέλλει συμβῆναι καλὸν γενέσθαι τὸ ἐραστῇ παιδικὰ χαρίσασθαι.

[69] *Ibidem*, 191 e. φιλοῦσι τοὺς ἄνδρας καὶ χαίρουσι συγκατακείμενοι καὶ συμπεπλεγμένοι τοῖς ανδράσι.

[70] Aristóteles, *República*, 403 b.

filósofo y de los jóvenes que lo frecuentaban. Allí queda evidenciada de modo concreto y directo la prueba tal como los *erómenoi* de Sócrates la experimentaron, y señala su relación con la filosofía.

En la alegoría del alma que aparece en el mencionado fragmento del *Fedro*, el caballo dócil y el auriga del *erastés* (que representan la parte racional del alma) son obligados por el caballo desenfrenado (el elemento irracional del alma), tras librar una batalla, a lanzarse hacia los amados:

> Cuando el auriga, después de haber contemplado la visión amorosa y de haber calentando su alma, perciba todo, siendo llenado por el cosquilleo y los pinchos del deseo, el caballo dócil con el auriga, cada vez rechazando fuertemente con pudor, se detiene a sí mismo para no lanzarse encima del amado. El otro, todavía no hace caso ni de los pinchos por parte del auriga ni del látigo, y lo lleva con la fuerza de los saltos, y ocasionando todas estas dificultades al compañero y al auriga lo obliga a ir hacia los niños y a producir el recuerdo del goce de los placeres eróticos.[71]

De acuerdo con Sócrates en la experiencia virtuosa, al final el caballo dócil y el auriga consiguen dominar al que los arrastraba hacia el placer:

> Y, ciertamente, cuán verosímil es que tras esto rápidamente se realicen otras cosas. Al estar junto al lecho [con el amante], el caballo desenfrenado del amante tiene algo que decir al conductor, y se cree merecedor de obtener pequeños detalles ante tantos trabajos; el de los adolescentes, por su parte, nada tiene que decir, y lleno de pasión y confundido abraza al amante y lo besa, como el que ama mucho a un amigo. Mientras permanecen recostados, en cambio, no será capaz de negar entregarse al amante, si acaso éste se lo pidiera. Pero, a su vez, el compañero de yugo con el cochero se opone a esto con pudor y con la razón.[72]

[71] Platón, *Fedro*, 253 e. ὅταν δ οὖν ὁ ἡνίοχος ἰδὼν τὸ ἐρωτικὸν ὄμμα, πᾶσαν αἰσθήσει διαθερμήνας τὴν ψυχήν, γαργαλισμοῦ τε καὶ πόθου κέντρων ὑποπλησθῇ, ὁ μὲν εὐπειθὴς τῷ ἡνιόχῳ τῶν ἵππων, ἀεί τε καὶ τότε αἰδοῖ βιαζόμενος, ἑαυτὸν κατέχει μὴ ἐπιπηδᾶν τῷ ἐρωμένῳ• ὁ δὲ οὔτε κέντρων ἡνιοχικῶν οὔτε μάστιγος ἔτι ἐντρέπεται, σκιρτῶν δὲ βίᾳ φέρεται, καὶ πάντα πράγματα παρέχων τῷ σύζυγί τε καὶ ἡνιόχῳ ἀναγκάζει ἰέναι τε πρὸς τὰ παιδικὰ καὶ μνείαν ποιεῖσθαι τῆς ἀφροδισίων χάριτος.

[72] *Ibidem*, 255 e. καὶ δή, οἷον εἰκός, ποιεῖ τὸ μετὰ τοῦτο ταχὺ ταῦτα. ἐν οὖν τῇ συγκοιμήσει τοῦ μὲν ἐραστοῦ ὁ ἀκόλαστος ἵππος ἔχει ὅ τι λέγῃ πρὸς τὸν ἡνίοχον, καὶ ἀξιοῖ ἀντὶ πολλῶν πόνων σμικρὰ ἀπολαῦσαι· ὁ δὲ τῶν παιδικῶν ἔχει μὲν οὐδὲν εἰπεῖν, σπαργῶν δὲ καὶ ἀπορῶν περιβάλλει τὸν ἐραστὴν καὶ φιλεῖ, ὡς σφόδρ' εὔνουν ἀσπαζόμενος· ὅταν τε συγκατακέωνται, οἷός ἐστι μὴ ἀπαρνηθῆναι τὸ αὑτοῦ μέρος χαρίσασθαι τῷ ἐρῶντι, εἰ δεηθείη τυχεῖν· ὁ δὲ ὁμόζυξ αὖ μετὰ τοῦ ἡνιόχου πρὸς ταῦτα μετ' αἰδοῦς καὶ λόγου ἀντιτείνει.

Como puede apreciarse en esta escena, el *erastés* considera que debe recibir los favores del amado, quien por su parte, está dispuesto a entregarse en ese momento de pasión, pero el auriga y el caballo dócil del adulto se oponen a *recibir* tales favores. El triunfo del joven dependía del *erastés*; en este caso, de Sócrates. Éste, con su propio dominio de los placeres, incitaba al efebo a emularlo.

El dominio de sí

El concepto que indica la continencia en lo relativo a los placeres corporales —comida, bebida y relaciones sexuales— se designa con los vocablos griegos *sofrosyne*, *enkrateia* y *autarquía* que se traducen como "templanza", "dominio" y "autosuficiencia". La templanza entre los griegos, y en especial para Sócrates, era un signo de virtud en la medida en que revelaba el predominio de la parte racional del alma sobre la irracional, la que abrigaba los placeres. En el *Gorgias*, Sócrates menciona el concepto de templanza y explica que "dominarse a sí mismo" implica: "ser prudente y dueño de sí mismo, así como dominar sus pasiones y deseos".[73] Y en el *Fedón* dice: "la 'templanza', incluso lo que el vulgo llama 'templanza', [significa] el no dejarse arrebatar por el deseo sino mantenerse de manera indiferente y moderada [ante él]".[74] "La templanza es como un cierto orden y continencia de los placeres y de los deseos [...] se trata del dominio de sí mismos."[75]

Foucault explica la insistencia socrática del dominio en el campo político: "Esta extremada virtud [de abstinencia] era la señal visible del dominio que ejercían sobre sí mismos y, por consiguiente, del poder que eran dignos de asumir sobre los demás".[76] Pero en el terreno de la filosofía el dominio de los placeres encuentra su explicación en la concepción socrática del alma.

El alma

Este implacable rechazo a todo placer corporal se explica en función del concepto socrático del alma y su relación con la filosofía. En el *Fedro*, para explicar en qué consiste la inmortalidad del alma, Sócrates se detiene a definir esta última en forma alegórica: "Es, pues, semejante el alma a una

[73] Platón, *Gorgias*, 491 d. σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ, τῶν η ‘ δονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ.

[74] Plato, *Fedón*, 68 c. [...] καὶ ἡ σωφροσύνη, ἥν καὶ ὁι πολλοὶ ὀνομάζουσ ι σωφροσύνην, τὸ περὶ τὰς ἐπιθυμίας μὴ ἐπτοῆσθαι ἀλλ᾽ ὀλιγώρως ἔχει ν καὶ κοσμίως [...]

[75] Platón, *República*, 431 a.

[76] M. Foucault, *op. cit.*, p. 22.

fuerza que une mediante alas un carro y su auriga".[77] "Mientras que los caballos y aurigas de los dioses están constituidos por elementos buenos, los caballos de los mortales tienen naturaleza dispar, pues uno de los caballos que lleva el carro es hermoso y bueno, pero el otro se encuentra constituido por elementos contrarios, lo cual dificulta la conducción al auriga de esta alma".[78] Y en el *Fedón*, donde se discurre también acerca del alma y la inmortalidad de ésta, se alude a la separación del alma y el cuerpo. "¿Y que no es otra cosa que la separación del alma y del cuerpo?, ¿y que al estar muerto consiste en que el cuerpo, una vez separado del alma, queda a un lado solo de sí mismo, y el alma a otro, separada del cuerpo, y sola en sí misma?, ¿es acaso la muerte otra cosa que eso?"[79]

Sócrates señala que la ocupación de los filósofos es entender esta separación: "El desligar el alma [...] es la aspiración suma, constante y propia tan sólo de los que filosofan en el recto sentido de la palabra; y la ocupación de los filósofos estriba precisamente en eso mismo, en el desligamiento y separación del alma y del cuerpo".[80]

Esta concepción de la separación del alma y del cuerpo explica el rechazo del filósofo por los placeres: "¿Te parece a ti propio del filósofo el interesarse por los llamados placeres de la índole, por ejemplo, de los de la comida y la bebida?, ¿y de los placeres del amor? [...] ¿no está claro que en tal conducta el filósofo desliga el alma de su comercio con el cuerpo lo más posible y con gran diferencia sobre los demás hombres?"[81]

En la pederastia socrática, el triunfo en la prueba de virtud daba fin a la relación entre *erastés* y *erógenos*; podía conducir a la vida filosófica alejada de las pasiones humanas. Así lo propone el pasaje del *Fedro* antes citado que relata la escena erótica entre *erastés* y *erógenos*, cuya frase siguiente indica la consecuencia de tal triunfo: "Si venciera, pues, lo mejor del pensamiento, habiéndolos conducido hacia una vida ordenada y a la filosofía, [los hombres] pasan su vida en dicha y armonía".[82]

Para Sócrates, la filosofía no era un conjunto de conocimientos, sino un ejercicio espiritual en el cual *eros* fue, sin duda, el mejor aliado.

---

[77] ἐοικέτω δὴ ξυμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου.

[78] Platón, *Fedro*, 246 d.

[79] *Ibidem*, 63 a.

[80] Platón, Fedón, 66 d.

[81] *Ibidem*, 64 a.

[82] Platón, *Fedro*, 256 b.' Eὰν μὲν δὴ οὖν εἰς τεταγμένην τε δίαιταν καὶ φιλοσοφίαν νικήσῃ τὰ βελτίω τῆς διανοίας ἀγαγόντα, μακάριον μὲν κα ὶ ὁμονοητικὸν τὸν ἐνθάδε βίον διάγουσιν.

ÉTICA Y ERÓTICA: EL ESPACIO SIMPÓTICO EN LA GRECIA ARCAICA

Mauricio López Noriega*

El diálogo que escribió Platón para disertar sobre el amor y lo erótico lleva como nombre *Simposio*; aunque en la estima del filósofo dicha clase de reuniones, en un principio, fueron severamente censuradas, su pensamiento cambió de valoración debido a consideraciones necesarias de corte ético e incluso didáctico. No fue casualidad. Tiempo atrás, durante el siglo VI a. de C., la poesía lírica griega arcaica se convirtió en el camino por medio del cual una nueva *paideia* se constituyó en las sociedades helenas de manera paulatina, pero decisiva. El simposio, público y privado, fue el lugar específico para la ejecución de tal arte; ello permitió que se construyera una ética en torno de la celebración del amor y del vino, que descansaba en el equilibrio y la medida, de forma que el convivio no se convirtiese en una reunión de bárbaros. Ética y banquete, relación ineludible para saber cómo se ha de vivir y convivir: *ars bibendi, ars vivendi.*

Simposio, poesía y *performance*

En nuestros días, se denomina oralidad de la comunicación o *performance* a lo que Platón formulaba como definición "aural" de la poesía, dirigida

* Departamento Académico de Estudios Generales, Instituto Tecnológico Autónomo de México, México.

al oído, en contraposición de lo visual de la pintura, dirigida a la vista.[1] Es evidente que el poeta, para presentarse frente a un público que no pocas veces sabía lo que esperaba o merecía, debía tener plena confianza en su arte, y no sólo en éste: la forma en que transmitía su poesía debía desplegar sin afectación las dotes naturales y aprendidas de *mímesis* (concentración para discernir y ejecutar un discurso oral dirigido con intención definida), que, por medio de su talento natural (φύσις), se acompañaría de una gran capacidad mnemotécnica y de una claridad técnica de composición e improvisación.[2] El simposio es el lugar central para la producción y práctica de la poesía y, más estrictamente, de ciertos géneros como el mélico, elegiaco y yámbico, que en general hacen una referencia explícita al contexto simposiaco. Rösler considera que el término μνημοσύνη alude menos a la capacidad para memorizar que al acto de recordar el pasado, por lo cual considera que los textos de la poesía griega arcaica podrían ser descritos como históricos en el más amplio sentido o, cuando menos, retrospectivos.[3] Se puede pensar que en el simposio la μνημοσύνη es la memoria colectiva de una comunidad que se reúne para la fiesta, pues los distintos grupos se juntan, precisamente, porque se tienen deseos e intereses comunes; es cierto que ello no ocurre sólo dentro del simposio y que éste es el lugar natural para definir la actitud del grupo, para lo cual es válido apoyarse también en el pasado. La memoria individual no difiere en su función de la colectiva; sin embargo, un fragmento de Anacreonte podría servir como ejemplo de que no necesariamente la actitud de un grupo coincide con la del individuo. Reflejando un talante más festivo, el poeta de Teos lanza una especie de directriz en contra de la épica, lo que no implica, de forma necesaria, la renuncia a los valores y figuras del pasado:

No es amigo el que, junto a la crátera llena bebiendo vino,
contiendas y guerra lacrimosa narra,

[1] Platón, *República*, X, 603 b: "¿Acaso —dije yo— solamente [la imitación] por medio de la vista o también por medio del oído, la cual llamamos poesía?" ([Πότερον, ἦν δ' ἐγώ, ἡ κατὰ τὴν ὄψιν μόνον, ἢ καὶ κατὰ τὴν ἀκοήν, ἣν δὴ ποίησιν νομάζομεν;]) Salvo indicación en contrario, todas las traducciones son mías.

[2] "La actividad del poeta se configuraba como una *performance* durante la cual él representaba gestualmente el relato siguiendo el ritmo de los versos y la música. La ejecución no mantenía inactivo al espectador, sino que mediante el placer psicosomático inherente a los aspectos visuales y auditivos, es decir gestuales y rítmico-musicales del espectáculo, le implicaba hasta hacerle partícipe y actor él mismo de la acción mimética". Bruno Gentili, *Poesía y público en la Grecia Antigua* [trad. de Xavier Riu], Barcelona, Quaderns Crema, 1996, p. 87.

[3] Wolfgang Rösler, "*Mnemosyne in the Symposion*", en Oswin Murray [ed.], *Sympotica. A Symposium on the Symposion*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 230-237. Para los orígenes de la lírica griega, su evolución y los diversos estilos que revistió, conviene consultar Francisco Rodríguez Adrados, *Orígenes de la lírica griega*, Madrid, Coloquio, 1986, pp. 107-148.

sino quien, de las Musas y de Afrodita los dones espléndidos
mezclando, rememora el gozo amable.[4]

Sin lugar a dudas, la μνημοσύνη desempeñaba un papel preponderante en el simposio, lo cual se refleja en los tipos de poesía mencionados; la μνημοσύνη simposiaca es claramente una de las raíces del crecimiento de la historiografía, pues su desarrollo coincide con la crisis del simposio aristocrático tradicional y con uno de sus procesos históricos, que es el establecimiento de la democracia: cada vez mayor parte de los ciudadanos fue deseando participar en la memoria colectiva de la ciudad, lo que no facilita el simposio, sino la historiografía.[5] Aunque convincente y no poco atractiva,

[4] Anacreonte, fr. 56: Οὐ φίλος ὃς κρητῆρι παρὰ πλέῳ οἰνοποτάζων / νείκεα καὶ πόλεμον δακρυόεντα λέγει, / ἀλλ' ὅστις Μουσέων τε καὶ ἀγλαὰ δῶρ' Ἀφροδίτης / συμμίσγων ἐρατῆς μνήσκεται εὐφροσύνης. Para todos los fragmentos de Anacreonte sigo la edición de Bruno Gentili, *Anacreon*, Roma in Aedibus Athenaei, 1958. Desde otra perspectiva, Oswin Murray piensa que el cambio entre épica y lírica pasa por el tipo de espacio y auditorio, lo que incide en la conciencia del poeta: "Uno de los rasgos más destacados del simposio arcaico es, por supuesto, su función como lugar de ejecución de la poesía [...] El advenimiento del simposio en el cual se reclinan las personas para comer y beber, hacia mediados del siglo VIII a. de C., tuvo efectos considerables sobre la autorrepresentación del poeta, y sería razonable conectar lo anterior con la cambiante relación entre el poeta y su audiencia [...] Buena parte de lo más característico en los temas de la lírica monódica pertenece al desarrollo de esta autoconciencia, lejos ya del mundo conceptual del *aoidos* homérico, en el contexto social de un simposio que se encontró a sí mismo en conflicto con dicho modelo", "War and the Symposium", en William J. Slater, *Dinning in a Classical Context*, 1991, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1991, pp. 94-95. También podría entenderse de esta misma manera el siguiente fragmento 85 del mismo Anacreonte: "el escudo arrojó a la boca del río de hermoso fluir" [ἀσπίδα ῥῖψ' ἐς ποταμοῦ καλλιρόου προχοάς]; es evidente la correspondencia con Arquíloco, 5 (Campbell): ἀσπίδι μὲν Σαΐων τις ἀγάλλεται, ἣν παρὰ θάμνῳ, / ἔντος ἀμώμητον, κάλλιπον οὐκ ἐθέλων· / αὐτὸν δ' ἐξεσάωσα. τι μοι μέλει ἀσπὶς ἐκείνη; / ἐρρέτω· ἐξαῦτις κτήσομαι οὐ κακίω. ["Algún sayo exulta de mi escudo —arma irreprochable—, que dejé sin quererlo junto a un arbusto. Pero me salvé. ¡Qué me importa aquel escudo! ¡Al diablo! De nuevo he de tener otro no peor".] Anacreonte hace referencia en otro sitio a los escudos, pero en tono irónico (fr. 2): "éste, de nuevo, de los yalisios / de azulados escudos se burla" [οὗτος δηὖτ' Ἰηλυσίους / τίλλει τοὺς κυανάσπιδας]. Una posible interpretación: en el verbo σιλλαίνω algunos cambian la σ por τ lo cual hace variar el significado de lamentarse (arrancarse los cabellos) a insultar, burlarse. El juego consiste en que arrancar el escudo a alguien equivaldría a arrancarle los pelos de la barba como signo de burla. Es importante, sin duda, destacar la tesis de Paul Allen Miller, según la cual ni Arquíloco ni Anacreonte ni Alceo "confesarían" tal cobardía frente a un auditorio. *Lyric Text and Lyric Consciousness: The Birth of a Genre from Archaic Greece to Augustan Rome*, Londres, Routledge, 1994, pp. 20-23; más bien, hay que buscar la explicación en la referencia homérica (*Od.*, XIV, 276 y *ss.*) y, en el caso de Arquíloco, en su propia biografía; de esta forma, en vez de oposición entre lírica y épica se hallaría una idea de continuidad. En concordancia con Miller, *vid.* Christopher Brown, "From Rags to Riches: Anacreon's Artemon", *Phoenix*, vol. 37, núm. 1, 1983, p. 4.

[5] En cuanto a ciertos tipos de relación del simposio con la democracia, Murray destaca el

la hipótesis de Rösler resulta excluyente, puesto que, si bien la poesía griega arcaica podía surgir dentro de un lugar privado, como se desprende de la poesía de Arquíloco, Solón, Alceo, Hiponacte y Anacreonte, también podía generarse en un espacio público, como lo vivieron y manifestaron Tirteo, Terpandro y Alcmán.[6] Asimismo, se produjo poesía en los banquetes públicos que se celebraban gracias al gobernante de la πόλις, como atestigua la poesía coral de Simónides, Píndaro y Baquílides. Mejor es la posibilidad de mirar el asunto desde un panorama más integral y, sobre todo, más realista y acorde con las permutaciones que se efectuaron con el correr de los años y con los cambios en la estructura política y socioeconómica:

> Una función [*i.e.*, de la poética de la mímesis] que mediante la *performance* del poeta, sea épico o lírico, apuntaba no sólo a revelar a su auditorio su propio rostro, tal como se reflejaba en la historia del pasado mítico y en la contemporaneidad del presente, sino también a suscitar en él una nueva percepción de lo real, y a ampliar el horizonte de su comportamiento social y político para nuevas exigencias y nuevos fines.[7]

ejemplo de la correspondencia entre lo que se llega a decir en el banquete y sus repercusiones políticas. Hasta 415 a. de C., se tenía el derecho de vivir como se quisiera, pues la democracia lo respetaba. Después, se volvió más difícil por la oportunidad de delatar gente que se comprometía políticamente, durante la embriaguez en el simposio, sin prever las consecuencias. Las heterías se relacionaban en el plano político y también en el simposiaco, dado que, cuando los grupos de bebedores que salían se comportaban mal, podían ser acusados de impiedad contra, por ejemplo, las estatuas religiosas. El ejemplo que el inglés ofrece refiere que Andócides estuvo entre traicionar a sus compañeros y amigos de bebida —crimen equivalente al parricidio— y la responsabilidad por la muerte de su padre y el crimen contra su ciudad. A su vez, se relaciona con el caso de los misterios eleusinos: no era justificación la ebriedad para traicionar los secretos. Hay tres aspectos fundamentales del asunto: los misterios se habían traicionado más de una vez; el carácter de la profanación era grave; y, por último, definir en qué consistía el sacrilegio realmente. La postura de Murray es que se celebraban los misterios en el lugar equivocado por personas equivocadas. El simposio se prestaba para hacer representaciones religiosas, no reales, sino mimetizantes; no es necesario vincular las faltas de impiedad realizadas en o a partir de un simposio con el aspecto político. Lo que se intenta es presentar cierto desprecio abierto por las leyes de la democracia: el nudo del sacrilegio es la transgresión de lo establecido. *Cfr.* Oswin Murray, "The Affair of the Mysteries: Democracy and the Drinking Group", en O. Murray [ed.], *op. cit.*, pp. 149-161.

[6] Esto puede ser sujeto de controversia, pues existió una institución lacedemonia análoga: la συσσιτία. (*Vid.* Mario Lombardo, "Pratiche di commensalità e forme di organizzazione sociale nel mondo greco: *symposia* e *syssitia*", en *Annali*, vol. 18, núm. 2, 1988, pp. 263-286; John Rundin, "A Politics of Eating: Feasting in Early Greek Society", en *American Journal of Philology*, 117, 1996, pp. 179-215.

[7] Bruno Gentili, *op. cit.*, p. 124. Que muchos cambios se produjeron y la diversificación aumentó es innegable; emergieron distintos tipos de sociedades, cofradías, "clubes" y demás, como se puede apreciar desde la terminología: θιασῶται (συνθύται, μύσται, ἱερουργοί, μελανηφόροι, μολποί, entre los de tipo religioso); ἐρανισταί (συμβιωταί, συνήθεις, φίλοι, ἀδελφοί, entre los de tipo social). Aunque no muy reciente, se puede

De cualquier forma, lo que interesa por ahora es el sentido de lo cerrado, exclusivo; el simposio era el *locus* para esta *performance*, la atmósfera física y espiritual en la que se desarrollaba esta actividad:

> En cuanto a este fin [*i.e.*, una historia de la praxis mímica] están consideradas, más allá del texto en sí mismo, las modalidades de la *performance*; en el ámbito del simposio, de un espacio —para decirlo con Rossi— "cerrado y autosuficiente", cuyos participantes están unidos por vínculos políticos y culturales y que, por lo tanto, se configuran como un auditorio extremadamente homogéneo; desde el punto de vista de la recepción de un mensaje poético, la ejecución de una lírica —y que es verdad, sobre todo, cuando ésta se presenta como "dramática"— debe solicitar notoriamente de los espectadores.[8]

Así, la poesía griega arcaica se producía en el banquete, lugar privilegiado de esta *performance*, a tal grado que incluso llegó a convertirse en tema característico de la lírica. Privado o público, el simposio generó la creación de poesía y de discurso poético; sus temas abarcaron, ya detalladamente, ya mediante alusiones, desde las reglas no escritas hasta el disfrute de los placeres. Un presupuesto del banquete griego era el respeto de una ética mínima que establecía la diferencia entre la guerra y la paz, lo griego y lo bárbaro. En famosos versos, Solón concibe al banquete como un microcosmos, imagen de la πόλις, al comparar a los ciudadanos ambiciosos que destruyen la ciudad con aquellos que no saben seguir las reglas del simposio:

consultar, para el periodo que abarca desde el siglo IV a. de C. al siglo III de nuestra era, el artículo de M. N. Tod, "Clubs and Societies in the Greek World. Sidelites on Greek History", en *The Classical Review*, vol. 47, núm. 1, 1932, pp. 71-96.

[8] Patrizia Puppini, "Espressioni mimiche a simposio", en *Quaderni di Filologia Classica*, 5, 1986, p. 43. En cuanto al espíritu, a la atmósfera de este espacio cerrado y su influencia social, sobre todo en la educación, Werner Jaeger establece que: "desde tiempos antiquísimos, los simposios eran entre los griegos lugares en que campeaba la verdadera tradición de la auténtica *areté* masculina y de su glorificación en palabras poéticas y en cantos [...] Y no debe perderse de vista tampoco la relación existente entre la escuela filosófica y la tradición y la práctica de los simposios, pues éstos figuraban entre las formas fijas de sociabilidad entre maestros y alumnos, lo que les imprimía un sello completamente nuevo", *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1967, pp. 567-568. Desde la perspectiva de la educación en el mundo griego, lo anterior es exacto; sin embargo, el simposio en las cortes de los tiranos, más que esta clase de relación, procuraba destacar justo la figura del tirano. Que fuera una forma fija de sociabilidad es indudable, pero, bajo la tiranía de la Grecia arcaica, tal sociabilidad se restringía al círculo cortesano. Los tiranos elegían su corte, se rodeaban de personas selectas e invitaban a quienes consideraban oportuno. Lo anterior establece algunas diferencias con el simposio o banquete ateniense clásico del siglo V a. de C.

> Pues no saben retener su insolencia ni ordenar
> sus alegrías presentes en la tranquilidad del banquete.[9]

La evolución del lugar mismo sufrió distintos cambios y mutaciones, desde el μέγαρον en el cual se festejaba en tiempos homéricos, hasta las distintas formas tanto arquitectónicas como sociales que se fueron imponiendo hasta el helenismo. Los orígenes del simposio como lugar y atmósfera cerrada-adentro son precisamente los espacios abiertos-afuera en un proceso dialéctico que principia con la salida del οἶκος a la fiesta religiosa y de vuelta al espacio interior. No obstante, el simposio como espacio de celebración no dejará de participar de los rituales festivo-religiosos de la exterioridad social:

> Por más que tenga lugar dentro de un ámbito privado, es bien claro que [n.e. el banquete] representa la reproducción de la fiesta a escala de una determinada colectividad: los nobles de Mitilena amigos de Alceo, los comensales del tirano Polícrates, las heterías o clubs políticos atenienses, los discípulos de Platón, etcétera. La comida comunal, en efecto, es una parte esencial de la fiesta: de ella está calcado el banquete [...] Nada de extraño que poesía nacida originariamente en la fiesta en general acabe por cantarse habitualmente en el banquete.[10]

---

[9] Solón., fr. 4, 9-10 (West): οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παρούσας / εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίῃ. En este mismo sentido lo entiende William J. Slater: "Fue mucho más sencillo para los griegos que para nosotros encontrar en sus simposia el mismo conflicto entre la conducta civilizada y pacífica y las desordenadas reyertas, que deploraban en la vida política, o, en momentos más vehementes, concebido como helenismo contra barbarie. La paz, como ellos sabían muy bien, es un prerrequisito para la convivialidad armónica; su enemigo, la *hybris*", "Peace, the Symposium and the Poet", en *Illinois Classical Studies*, vol. 6, núm. 2, 1981, p. 206.

[10] *Cfr.* F. Rodríguez Adrados, *op. cit.*, p. 31. En cuanto al origen festivo del simposio, tal vez se pudiese entender así el epigrama de Anacreonte (fr. 204): "Ésta, con el tirso es Heliconia; y ésta, junto a ella, / Jantipa, y Glauca; para llegar al coro / desde la montaña acuden, y traen para Dioniso / hiedra, y uva madura, y una cabrilla" [Ἡ τὸν θύρσον ἔχουσ' Ἑλικωνιὰς ἥ τε παρ' αὐτήν / Ξανθίππη Γλαύκη τ' εἰς χορὸν ἐρχόμεναι / ἐξ ὄρεος χωρεῦσι, Διονύσῳ δὲ φέρουσι / κισσὸν καὶ σταφυλὴν πίονα καὶ χίμαρον]. En cuanto al simposio como sitio privilegiado para la poesía, B. Gentili, *op. cit.*, pp. 124-125, afirma: "En la dimensión de la correspondencia poeta-público, emerge para la poesía lírica, a diferencia de la épica, el problema de la especificidad del auditorio, que ha de identificarse cada vez en determinados grupos sociales: en un *thíasos* de muchachas (Safo) o en una hetería de nobles (Alceo) o en una formación de guerreros comprometidos en la defensa de su ciudad (Tirteo) o en el ambiente de los simposios y de los *kómoi* (Anacreonte)". W. Rösler, *op. cit.*, p. 230 es más categórico: "una consideración general de todos los posibles contextos e instituciones nos compele a entender el *symposium* no solamente como una entre varias posibilidades, sino como lugar central para la creación y ejecución de la poesía".

Con lo anterior, he buscado una forma de representarnos cómo funcionaba y se desenvolvía el banquete para así poder comprender el carácter del *ethos* que regía los placeres entre quienes compartían este espacio y escuchaban la poesía.

Ars bibendi, ars vivendi

La muestra más conocida de incontinencia relacionada con el vino es legendaria, casi mítica: "Noé se dedicó a la labranza y plantó una viña. Bebió del vino, se embriagó y quedó desnudo en medio de su tienda".[11] El simposio griego no pretendía la embriaguez como fin; de hecho, una de las diferencias más profundas que lo separaba de los pueblos no griegos era, precisamente, que la convivialidad estaba honda y ritualmente imbuida de mesura, de tal forma que el simposio no se transformara en una fiesta desordenada y desagradable; lo anterior se puede resumir en que los griegos procuraron siempre cultivar un conjunto de formas civilizadas cuando celebraban en común.[12] Otra gran diferencia con los bárbaros fue que éstos no bebían vino (salvo en excepciones, en demasía y sin mezclar), sino cerveza y otras bebidas fermentadas que no derivaban del fruto de la vid.[13]

---

[11] Génesis, 9, 20-21.

[12] Walter Burkert describe con claridad qué era exactamente lo que se perseguía: "El beber prolongado estaba separado de la cena propiamente dicha; había vino mezclado en una crátera para su igualitaria distribución; los participantes, adornados con coronas, descansaban sobre divanes. El symposium tiene dimensiones privadas, políticas y culturales: es el lugar de la *euphrosyne*, de la música, la poesía y de otras formas de entretenimiento; está vinculado con la sexualidad, especialmente con la homosexualidad; garantiza a los aristócratas el control social de la *polis*. Es una forma social dominante de la civilización griega desde Homero y hasta bien entrado el periodo helenístico", "Oriental Symposia: Contrasts and Parallels", en W. J. Slater [ed.], *op. cit.*, p. 7. Difiero en su valoración de la homosexualidad, como se verá más adelante. De forma más sintética, Gentili asevera: "una reunión de amigos capaces de gozar la plenitud de la vida sin traspasar los límites de una civilizada urbanidad en maneras y formas: una ética convivial abierta a una más viva sociabilidad", *op. cit.*, p. 220.

[13] "La cerveza fue una bebida de bárbaros, de tracios, de celtas, de gente de Asia menor o de egipcios [...] debería haber parecido un tanto aberrante ver transformados en bebida embriagante los cereales de Démeter (o de Ceres), mediante un verdadero proceso de corrupción. Para ello, existía el mundo vegetal de Dioniso [...] Los pueblos bárbaros, por definición, al carecer de la 'paideia', de la educación de los hombres libres griegos, generalmente pasaban por adeptos a violentas embriagueces. Los bárbaros bebían vino puro y sin medida", Pierre Villard, "Ivresses dans l'antiquité grecque", en *Histoire, économie et societé*, IV, 1988, pp. 444 y 450. En cuanto a las costumbres orientales (es decir, Mesopotamia, Anatolia, Siria, Palestina y Egipto), *vid.* W. Burkert, *op. cit.* También, conviene consultar los trabajos de Jean Bottero, "Le Vin dans une Civilisation de la Bière: la Mésopotamie"; Julian Reade, "The *Symposion* in Ancient Mesopotamia: Archaeological Evidence"; Scandone Matthiae, "Il Vino nell'Antico Egitto"; Cristiano Grotanelli, "Wine and Death-East and West", todos en el volumen editado por

Compárese, por ejemplo, una sola y fragmentaria línea de Anacreonte, "¿Y otra vez no me dejarás partir, ebrio, a casa?",[14] con ciertos textos mitológicos de Ugarit. En uno se afirma que durante la fiesta del *marza'u* el dios El-Ilu daba un banquete en su palacio y exhortaba a los comensales: "Coman, dioses, y beban, beban vino hasta la saciedad; mejor, hasta la ebriedad", y poco más adelante: "Bebió vino hasta la saciedad, hasta la ebriedad [...] ¡Cayó sobre sus propias heces y orina! Ilu es como un hombre muerto". También se narra la historia de Daniel, quien vivía en Aqhat; en ella se destaca que nadie habrá para "llevarlo de la mano cuando esté borracho, nadie lo cargará cuando esté saturado de vino"; algunos intérpretes lo han comparado inclusive con el libro de Isaías, cuando el profeta le dice a Israel: "Levántate [...] Has bebido el cáliz de la viña de la mano de Yahvé [...] y ninguna guía ha sido dejada para ella de todos los hijos que ha parido".[15] El contraste con los pasajes que acabo de citar es significativo, porque lo expresado en el fragmento del lírico griego representa una rareza frente a la norma, puesto que, presumiblemente, el poeta se emborrachó y, aun así, no se le permitió retirarse ebrio; no sabemos con certeza si la verdadera causa pudiera ser la edad del poeta o las medidas adoptadas en los *simposia* con el fin de que no hubiera desmanes fuera del banquete. Lo que resalta es la contraposición con los textos no helénicos, los cuales aluden a una incontinencia absoluta, hasta que la persona pierde el sentido e, incluso, el control de esfínteres. Por otro lado, se advierte en los últimos dos pasajes que nadie estará presente para prestar auxilio cuando la persona se halle "saturada de vino", y quizá, aunque lo estuviera, no lo querría hacer; lo que resulta sensato suponer es que la manera "dura" de beber en otros pueblos no era nada fuera de lo normal, aun cuando se pueda llegar a emplear esta forma fuerte de la embriaguez como metáfora de la idea de catástrofe.

Entre los griegos, desde Homero, los ejemplos son claros al respecto: la bebida sin moderación ocasiona una conducta propia de bárbaros, de seres no civilizados. El ejemplo paradigmático es Polifemo, a quien Odiseo

---

Oswin Murray y Manuela Tecuşan, *In uino ueritas*, Londres, British School at Rome, 1995.

[14] Anacreonte, fr. 107: οὐδ' αὖ μ' ἐάσεις μεθύοντ' οἴκαδ' ἀπελθεῖν;

[15] Isaías, 51, 17 y *ss. Cfr.* Burkert, *op. cit.*, 1991, pp. 9-10 y notas. Otra opinión sostiene P. Villard, *op. cit.*, p. 448: "La presión social, cualesquiera que fuesen sus reglas, que finalmente apuntaban a contener el exceso, ciertamente podía generar un resultado contrario. Fuera del symposium, es necesario 'beber o partir', y rara vez bebían por voluntad propia: desgracia para las naturalezas débiles y gloria para los bebedores que sabían resistir. Por cierto, el concurso de bebedores no era regla absoluta y era muy raro que la participación fuera obligatoria, pero con frecuencia era bien visto hacerlo"; es muy probable que este tipo de competencias llegara a darse, pero creo, más bien, que era una excepción; vale más en su artículo el examen de la ebriedad en la antigüedad griega en mujeres, niños y esclavos, aunque no está dentro del área de esta investigación.

emborracha al invitarlo a tomar cierto vino que parecía ambrosía y néctar (ἀμβροσίης καὶ νέκταρός ἐστιν); el Cíclope, encantado, bebe tontamente, sin prudencia (ἀφραδίῃσιν), lo que provoca que su mente, asaltada por el vino (περὶ φρένας ἤλυθεν οἶνος), haga posible que engañarlo resulte fácil, para atacarlo una vez que pierda el conocimiento y se quede dormido.[16] En otro sitio, Antínoo responde al discurso de Odiseo refiriéndole cómo el vino en demasía es consejero de acciones vergonzantes:

> Es el vino dulce como la miel el que te trastorna, el que también a otros
> provoca daño, a quienquiera que lo beba con avidez y sin mesura.
> Fue también el vino [el que enloqueció] a un centauro, al glorioso Eritrión.[17]

Existe la posibilidad de definir morfológicamente el entretenimiento simpótico; éste, como hemos visto, es un microuniverso cultural y psicológico que reproduce todas las características esenciales del festival y que incluye las dinámicas psicológicas generadas y su función en la producción de modelos axiológicos. Es una actividad social de naturaleza lúdica, un mundo fuera de la ley, pero no fuera del mundo de la ley. Pellizer[18] propone como definiciones las siguientes: el simposio es "el remedio del miedo", φάρμακον φόβου, y "el cuidado del placer", μελέτη ἡδονῆς, respecto de las cuales sostiene que es importante considerar tres elementos: el simposio supone reglas de un elaborado *ars bibendi*, tales como un rey del simposio, las mezclas del vino, los tiempos diferenciados, etcétera. Asimismo, el banquete incluye reglas de un refinado sistema de comunicación, puesto que existe una relación directa entre autor y público. Esta hipótesis generaría un mejor entendimiento de los géneros poéticos que se desarrollan en este contexto. Por último, en el simposio surge un discurso amoroso que se desarrolla en él: la τέχνη ἐρωτική es el equilibrio entre violencia y placer, es decir, el comportamiento adecuado.

Cabe subrayar que existieron diferencias entre el simposio de la vida cotidiana y el literario de Platón y Jenófanes, o Plutarco y Ateneo, así como el de las heterías y el de los tiranos; sin embargo, en cada uno de ellos todo debía estar en equilibrio: era un reto entre dejarse llevar por la euforia báquica (gratificación colectiva: εὐφροσύνη) y conservar la imagen pública, no llegar a ser κακός. El simposio sería, entonces, una representación disciplinada de las pasiones individuales y colectivas, que

---

[16] *Odisea*, IX, 359-362.

[17] *Odisea*, XXI, 293-295: οἶνός σε τρώει μελιηδής, ὅς τε καὶ ἄλλους / βλάπτει, ὅς ἄν μιν χανδὸν ἕλῃ μηδ' αἴσιμα πίνῃ. / οἶνος καὶ Κένταυρον, ἀγακλυτὸν Εὐρυτίωνα.

[18] Ezio Pellizer, "Outlines of a Morphology of Sympotic Entertainment", en O. Murray [ed.], *Sympotica*... pp. 177-184.

busca una norma para regular la ἐπιθυμία y las tensiones sociales, a las cuales, al mismo tiempo, les proporciona un respiro. Jenófanes lo expresa de manera magistral:

> Ahora, pues, sin tacha están el piso y las manos de todos,
> y las copas, y ciñe guirnaldas enlazadas,
> uno, y la esencia aromática en la pátera ofrece,
> y se yergue la crátera colmada de alegría;
> y otro vino está presto, y que nunca ha de faltar asegura,
> melifluo en las garrafas, dando su olor de flores;
> y en medio su pura fragancia el incienso difunde,
> y refrescada el agua y dulce está, y sin tacha;
> y cerca yacen panes dorados, y la espléndida mesa,
> del queso y de la miel untuosa está cargada;
> y un altar en el centro fue de flores todo vestido,
> y el canto y la abundancia tienen la casa en torno.
> Pero, ante todo, al dios han de celebrar los hombres gozosos,
> con favorables dichos y voces intachables.
> Y a quien libado haya, y rogado tener poder de lo justo
> cumplir —pues es, por cierto, esto el deber primero—,
> no es culpa beber cuanto, teniéndolo, volver le permita
> a casa sin un siervo, si no es de sobra viejo,
> y alabar a aquel de los hombres que muestra, bebido, lo honesto
> que recuerda y actúa de la virtud en torno,
> y no de Titanes ni Gigantes recordar los combates,
> ni incluso de Centauros, formas de los antiguos,
> o bien sediciones violentas —nada hay de útil en esto—;
> mas culto de los dioses siempre tener, es bueno.[19]

---

[19] Jenófanes, fr. 1: νῦν γὰρ δὴ ζάπεδον καθαρὸν καὶ χεῖρες ἁπάντων / καὶ κύλικες· πλεκτοὺς δ' ἀμφιτιθεῖ στεφάνους / ἄλλος δ' εὐῶδες μύρον ἐν φιάλῃ παρατείνει· / κρητὴρ δ' ἕστηκεν μεστὸς ἐυφροσύνης· ἄλλος δ' οἶνος ἑτοῖμος, ὃς οὔποτέ φησι προδώσειν, / μείλιχος ἐν κεράμοις ἄνθεος ζόμενος· / ἐν δὲ μέσοις ἁγνὴν δμὴν λιβανωτὸς ἵησιν, / ψυχρὸν δ' ἔστι δωρ καὶ γλυκὺ καὶ καθαρόν· / πάρκεινται δ' ἄρτοι ξαντοὶ γεραρή τε τράπεζα / τυροῦ καὶ μέλιτος πίονος ἀχθομένη· / βωμὸς δ' ἄνθεσιν ἂν τὸ μεσον πάντῃ πεπύκασται / μολπὴ δ' ἀμφὶς ἔχει δώματα καὶ θαλίη. / χρὴ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὔφρονας ἄνδρας / εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις· / σπείσαντας δὲ καὶ εὐξαμένους τὰ δίκαια δύνασθαι / πρήσσειν "ταῦτα γὰρ ὦν ἐστὶ προχειρότερον" / οὐχ βρις πίνειν ὁπόσον κεν ἔχων ἀφίκοιο / οἴκαδ' ἄνευ προπόλου, μὴ πάνυ γηραλέος / ἀνδρῶν δ' αἰνεῖν τοῦτον, ὃς ἐσθλὰ πιὼν ἀναφαίνῃ, / ὥς οἱ μνημοσύνη καὶ πόνος ἀμφ' ἀρετῆς, / οὔτι μάχας διέπειν Τιτήνων οὐδὲ Γιγάντων, / οὐδ' αὖ Κενταύρων, πλάσματα τῶν προτέρων, / ἢ στάσιας σφεδανάς· τοῖς οὐδὲν χρηστὸν ἔνεστιν / θεῶν δὲ προμηθείην αἰὲν ἔχειν ἀγαθόν. *Antología de la lírica griega* [trad. de Rubén Bonifaz Nuño], México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

En esta elegía se destacan los elementos del buen banquete de modo explícito: tanto el espacio como los comensales están limpios y dispuestos; hay algo de comer, bebida en abundancia: ya la crátera llena de dulce vino preside la fiesta y las mesas están "llenas de todas las cosas buenas";[20] también, hay agua fresca para mezclar con el vino mientras se prepara el canto. Por supuesto, se procede a hacer las libaciones rituales, que van encaminadas, precisamente, a que se consiga cumplir con lo justo (las reglas del banquete), pues es el deber primero. En Anacreonte se pueden leer dos tipos diferentes de libación; uno resulta muy breve: "al muy tonante Deuniso",[21] en comparación con otro que puede ser leído como libación ritual o como una verdadera plegaria:

> Señor, con quien el domador Eros
> y las Ninfas ojizarcas
> y la tornasolada Afrodita
> juegan: recorre
> las altas cumbres de las montañas,
> de rodillas te suplico, y tú, propicio
> ven a nosotros, y mi agradecida
> plegaria escucha.
> Y para Cleubulo sé buen
> consejero: que mi amor,
> oh Dioniso, acepte.[22]

---

[20] Como diría Anacreonte, fr. 121: κατηρεφέες παντοίων ἀγαθῶν. Vale la pena detenerse un segundo y considerar el carácter funcional y simbólico de la crátera. Las representaciones iconográficas no son fotografías objetivas; la imagen es el producto de un proceso de las formas de comunicación que se gobierna por sus propias leyes y significados. Existe evidencia de lo que uno podría llamar "imaginaria social", es decir, el código, el sistema de valores que una sociedad tiene en determinado tiempo de su evolución. En el simposio, la crátera ocupa un espacio particular: la distribución del vino comienza en ella; visualmente, la crátera es el punto de partida del cual el ojo se mueve alrededor del vaso. Sirve así como punto focal de la imagen y como punto central del cual sale el vino. No importa si está presente o no alguien sirviéndose de ella, puede estar solitaria significando el vino comunal. La crátera no sólo es un objeto técnico: tiene los valores simbólicos esenciales en las prácticas conviviales griegas: la mezcla, distribución y también, antes del consumo, la consagración del vino a partir de la libación, por lo cual, en ocasiones, posee un valor religioso. La imaginaria pintada en las cráteras responde a un interjuego de imágenes en relación con los objetos: una retórica visual, paralela a la retórica textual, pero que funciona con sus propias reglas. La crátera, pues, se presta a variaciones visuales y plásticas; los pintores la utilizaban para indicar un espacio, fijo o móvil, que caracterizaba ciertos aspectos del simposio y del *komos*, pero también para indicar el estrecho lazo existente entre la convivialidad y la bebida. *Cfr.* François Lisarrague, "Around the *Krater*: An Aspect of Banquet Imaginery", en O. Murray [ed.], *In vino veritas*, pp. 196-209.

[21] Fr. 16: πολλὰ δ' ἐρίβρομον Δεύνυσον. Deuniso es variante dialectal de Dioniso.

[22] Fr. 14: Ὦναξ, ᾧ δαμάλης Ἔρως / καὶ Νύμφαι κυανώπιδες / πορφυρέη τ' Ἀφροδίτη / συμπαίζουσιν, ἐπιστρέφεαι δ' / ὑψηλὰς ρέων κορυφάς, / γουνοῦμαί

Volviendo a Jenófanes, se permite beber lo suficiente para poder regresar a casa sin la ayuda de un siervo (vv. 17-18), es decir, beber en abundancia, si se quiere, siempre y cuando no se transgreda el límite: así, se estará facultado para recordar y actuar conforme a la virtud, sin traer a la memoria, indudablemente, los comportamientos violentos de criaturas no civilizadas.[23] Es un simposio bueno, en el que la atmósfera general, compartida, se tiñe de matices alegres, festivos y ordenados. El microclima de un simposio debe ser amable, marcado por las buenas maneras y, todavía más, por la delicadeza, como se puede apreciar con claridad en este fragmento, casi programático, de Anacreonte:

> Cené, habiendo partido un poco de ligero pastel,
> y de vino apuré una jarra, y ahora delicadamente taño
> mi amada lira, festejando a mi querida † niña delicada.[24]

En tres versos, el poeta sintetiza el espíritu del simposio arcaico: primero la cena, que nunca se consume en demasía; en seguida llega el beber, que en este caso el poeta describe con cierta prisa: ἐξέπιον se refiere al beber hasta el fondo una copa, de tal forma que, al instante, ya bajo los efectos de un sutil sopor báquico, se encuentra animado para, junto con su instrumento musical, proceder a cantar sus poemas: κωμάζω, la serenata de alguien que se aproxima al objeto de amor, en cuyo honor cantará el grupo, κῶμος, que lo acompaña. Sin duda, cabe destacar el tono general de los versos, porque refleja el aliento que se busca en el banquete; no es casualidad que el poeta se dirija con las mismas palabras tanto a su lira como a la persona a quien va dirigido el poema; todo es suave, amable: delicadamente (ἁβρῶς) tañe su amada (ἐρόεσσαν) lira, para honrar y

σε, σὺ δ' εὐμενὴς / ἔλθ' ἡμίν, κεχαρισμένης δ' / εὐχωλῆς ἐπακούειν. / Κλευβούλῳ δ' ἀγαθὸς γενεῦ / σύμβουλος, τὸν ἐμὸν δ' ἔρωτ', /ὦ Δεύνυσε, δέχεσθαι. Asimismo, podía suceder que se brindara en honor a otro comensal, estuviese presente o no, como lo muestra el fr. 103: "y yo, sosteniendo la copa llena, por Erxión, / el de la blanca cimera, la apuré" [ἐγὼ δ' ἔχων σκύπφον Ἐρξίωνι / τῷ λευκολόφῳ μεστὸν ἐξέπινον].

[23] Como bien lo destaca Pellizer, es evidente que no todo simposio conseguía paz y armonía; de alguna manera, también había que contar con cierto carácter de confrontación agonal entre los participantes, lo cual podía implicar "consecuencias extremas y exasperantes, con las cuales en ocasiones se manifestaba un aspecto transgresivo, más bien violento, que podía conferir al simposio el trato arriesgado y ambiguo de los aires liberadores de las tensiones que se instauraban entre los miembros del grupo, o de la degeneración opuesta en ello a la finalidad primaria, es decir, en su fracaso, en el antisimposio bárbaro que concluye con una pelea de borrachos y termina miserablemente en la discordia". "Della zuffa simpotica", en Massimo Vetta [ed.], *Poesia e simposio nella Grecha anticha: Guida storica e critica*, Roma y Bari, Laterza, 1983, p. 32.

[24] Fr. 93: Ἠρίστησα μὲν ἰτρίου λεπτοῦ μικρὸν ἀποκλάς, / οἴνου δ' ἐξέπιον κάδον, νῦν δ' ἁβρῶς ἐρόεσσαν / ψάλλω πηκτίδα τῇ φίλῃ κωμάζων † παιδὶ ἁβρῇ.

celebrar a su querida (φίλῃ) niña delicada (ἁβρῇ). Nada más alejado de la grosera incontinencia que resulta incivilizada y destructora, casi comparable con una fuerza de la naturaleza, como menciona Anacreonte:

> y no como la ola del mar
> barbotees, al beber, virtiendo desde lo alto
> la copa de la hospitalidad
> con la gorgoteante Gastrodora.[25]

Por demás importante es el testimonio de Critias, pues ofrece una idea de hasta dónde la figura del lírico influyó en la forma de celebrar el simposio. El trágico sigue y propone como modelo a Anacreonte, debido a que piensa que es el paradigma de poeta simpótico-erótico a seguir:

> En otro tiempo, Teos te ofreció a Grecia,
> dulce Anacreonte, tejedor de líricas femeniles,
> animador de los *simposia*, seductor de mujeres,
> enemigo de las flautas, amante de la lira, dulce, sin penas;
> por ti el amor jamás envejecerá ni morirá:
> ha de permanecer si agua con vino mezclando en las copas
> un niño lleva en derredor, repartiendo los brindis a izquierda y derecha;
> si las coristas se ocupan enteras noches sagradas;

---

[25] Fr. 48: μηδ' ὥστε κῦμα πόντιον / λάλαζε τῇ πολυκρότῃ / σὺν Γαστροδώρῃ καταχύδην / πίνουσα τὴν ἐπίστιον. Tal vez también a ella se refiere el fr. 136: "ebria mujer" [οἰνοπότις γυνή]. No sobra destacar el juego de palabras que utiliza el poeta para destacar la sonoridad de dicha forma de beber: como la ola que se repite, así vuelve una y otra vez la cháchara (λαλάζω y λαλέω, parlotear) y no el buen decir; además, por compañera tiene a Gastrodora (ya la etimología es significativa), quien es πολυκρότη, es decir, que hace ruido, que golpetea, como la ola del mar, como un permanente castañeteo impropio del beber civilizado. Por último, la idea del verbo καταχέω tiene un sentido de dirección de arriba hacia abajo, como si se estuviera usando un porrón. En su edición, Gentili destaca la parte cómica de la imagen y remite a su artículo de 1948, en el cual afirma que "con la cháchara petulante de dos golosas beodas está representado en imágenes de una profunda comicidad. Con Gastrodora el poeta ha idealizado el prototipo de la beoda. La Postumia *ebrior acina ebrosioris* de Catulo, en cambio, tiene menos vigor, menos fineza, menos comicidad", *op. cit.*, 1958, p. 285; el poema de Catulo es el XXVII, 1-4: *Minister uetuli puer Falerni, / Inger mi calices amariores, / Vt lex Postumiae iubet magistrae, Ebria acina ebriosioris* ["Ministro niño del viejo Falerno / llena por mí copas más amargas / como la ley de Postumia, nuestra reina / más ebria que el ebrio fruto"]. Ch. Brown, *op. cit.*, p. 3, abunda: "Generalmente, los críticos han visto a Gastrodora caracterizada como locuaz, pero el componente γαστήρ del nombre sugiere un reproche por glotonería, lugar común para el abuso. El epíteto πολυκρότη quiere significar 'ruidoso' o 'astuto' en LSJ, pero en realidad se acerca más al significado de 'machacada' que se refiere a la promiscuidad de Gastrodora"; *vid.* también Leslie Kurke, "Inventing the *Hetaira*: Sex, Politics, and Discursive Conflict in Archaic Greece", en *Classical Antiquity*, vol. 16, núm. 1, 1997, p. 140.

y si el platillo, hijo del bronce, sobre las puntas del cótabo
se asienta elevado para recibir las primeras lluvias de vino.[26]

En la elegía de Jenófanes no se hace clara referencia a que, cuando las cráteras estaban llenas, se escogía a un "rey de la fiesta" (βασιλέυς, ἀρχόν τῆς πόσεος, συμποσίαρχος), quien decidía cómo debía ser la mezcla del vino y el agua, además de las normas de la fiesta, las cuales, en ocasiones, hacía respetar incluso por medio de castigos.[27] En otras culturas no existe una figura semejante. Por ello, y por el *ethos* subyacente, no es difícil explicar que la ebriedad consuetudinaria fuera rara entre los griegos; es probable que acompañar la bebida con pequeños platos muy condimentados, como los quesos de Sicilia, los pastelillos espolvoreados de sal, los dátiles secos del Ática y de Rodas, almendras y demás, estuviera pensado para que fungieran como catalizadores, aun cuando bien podría ser que, por el contrario, incitaran a beber más.

Así, el hombre griego encontraba un espacio para la conversación, el disfrute, la celebración: el simposio lo proporcionaba. Es presumible que, además de pasarse allí buenos momentos en grata compañía, se trataran temas de mayor importancia.[28] Anacreonte no ignora todo esto; la con-

[26] Critias 7 (Edmonds): Τὸν σὲ γυναικείων μελέων πλέξαντά ποτ' ιδὰς / ἡδὺν 'Ανακρείοντα Τέως εἰς Ἑλλάδ' ἀνῆγεν, / συμποσίων ἐρέθισμα, γυναικῶν περόπευμα, / αὐλῶν ἀντίπαλον, φιλοβάρβιτον, ἡδύν, ἄλυπον· / οὔποτέ σου φιλότης γηράσεται οὐδὲ θανεῖται· / ἔστ' ἂν δωρ οἴνῳ συμμειγνύμενον κυλίκεσσιν / παῖς διαπομπεύῃ προπόσεις ἐπιδέξια νωμῶν, / παννυχίδας θ' ἱερὰς θήλεις χοροὶ ἀμφιέπωσιν, / πλάστιγξ θ' ἡ χαλκοῦ θυγατὴρ ἐπ' ἄκραισι καθίζῃ / κοττάβου ὑψηλὴ κορυφαῖς Βρομίου ψακάδεσσιν. En ese mismo sentido lo consigna Francesca Angiò, "Aspetti dell' ideologia simposiale in Crizia e in Euripide", en *Atene e Roma*, vol. 38, núm. 4, 1993, pp. 187-195.

[27] Tal vez Anacreonte se refiere al simposiarca cuando le llama "el dispensador del vino" (fr. 135: οἰνηρὸς θεράπων; quizá al propio Dioniso). Su función era muy importante: "Los poetas celebraban a sus amigos y patronos y, ocasionalmente, se mofaban de ellos, pues un espíritu de sana camaradería también supone un despliegue de esa agudeza urbana sobre la cual la elegante atmósfera de una cena descansaba [...] el ideal se encontraba en el equilibrio entre estos dos extremos, seriedad y frivolidad, y era deber del 'líder del symposium', el simposiarca, preservar dicho equilibrio entre ambos", W. J. Slater [ed.], *op. cit.*, p. 3.

[28] "Esto era lo que caracterizaba, sobre todo, el simposio griego: la atmósfera intelectual [...] El simposio se volvía verdaderamente noble sólo cuando la Musa se unía a Dioniso y el solista entonaba un canto. Entonces nace la prosa artística, pues en el mundo civilizado el canto fue sustituido por el discurso y, más adelante, en su momento, por la ciencia", Peter Von der Mühll, "Il simposio greco", en M. Vetta, *op. cit.*, p. 18. Así también lo entiende Gentili, 1996, *op. cit.*, p. 220: "Nada de francachela, ni embriaguez desenfrenada de violentos borrachos, sino reunión alegre de amigos capaces de gozar la plenitud de la vida sin traspasar los límites de una civilizada urbanidad en maneras y formas: una ética convivial abierta a una más viva sociabilidad".

ciencia del papel que desempeña y de su peso, sin falsa modestia, lo llevan a afirmar:

> pues por mis palabras los muchachos me amarían:
> encantadoras cosas canto y encantadoras cosas sé decir.[29]

Sin duda, por último, lo que permanece como sentido central en el simposio griego arcaico es la búsqueda de un espacio para encontrar algo más. Según los propios poetas, en el vino es posible hallar la verdad, lo que no resultaría posible en absoluto en medio de un clima de orgiástico desenfreno; así lo afirma Teognis:

> En verdad, beber mucho vino es malo;
> pero, si alguien lo bebe con sabiduría, no es malo sino bueno.[30]

Así también Anacreonte:

> Vamos, pues, oh niño, tráenos
> la copa, para que sin respiro
> brinde, tras verter las diez
> medidas de agua y las cinco de vino,
> a fin de que sin exceso
> de nuevo sea basáride.
>
> *
>
> vamos, de nuevo; ya no así,
> entre el estrépito y la alharaca,
> el beber escita con el vino
> practiquemos, sino entre bellos himnos
> bebiendo moderadamente.[31]

---

[29] Fr. 22: ἐμε γὰρ λόγων εἵνεκα παῖδες ἂν φιλέοιεν· / χαρίεντα μέν γ' ἀείδω, χαρίεντα δ' οἶδα λέξαι.

[30] Teognis., 211-212 (TLG): Οἶνόν τοι πίνειν πουλὺν κακόν· ἢν δέ τις αὐτὸν / πίνῃ ἐπισταμένως, οὐ κακὸς ἀλλ' ἀγαθός. *Vid.* también Julián Garzón Díaz, "Vino y banquete desde Homero a Anacreonte", en *Helmantica*, Salamanca Universidad de Salamanca, XXX, 1979, pp. 88-89, quien, a partir de Teognis, ejemplifica las conductas que no se debían observar en el simposio: no retener a nadie contra su voluntad; no obligar a dormir a nadie contra su voluntad; no beber sin medida, pues el que así lo hace no es dueño ya de su lengua ni de su voluntad y no se avergüenza de ello; no saber negarse a recibir más bebida; disputar entre convidados.

[31] Fr. 33: ἄγε δή, φέρ' ἡμίν, ὦ παῖ, / κελέβην, ὅκως ἄμυστιν / προπίω, τὰ μὲν δέκ' ἐγχέας / δατος, τὰ πέντε δ' οἴνου / κυάθους, ὡς ἀνυβρίστως / ἀνὰ δηῦτε βασσαρήσω. ἄγε δηῦτε μηκέτ' ο τω / πατάγῳ τε κἀλαλητῷ / Σκυθικὴν πόσιν παρ' οἴνῳ / μελετῶμεν, ἀλλὰ καλοῖς / ὑποπίνοντες ἐν μνοις. Un examen muy detallado de este fragmento que destaca, precisamente, la oposición entre el banquete griego y el bárbaro puede encontrarse en Roberto Pretagostini, "Anacr. 33 Gent. = 356 P.: due modalità

El beber escita, el beber sin moderación es lo contrario al espíritu del simposio; en cambio, se busca beber comedidamente, se procura una fiesta bella, espléndida y los participantes se arreglan, se coronan con guirnaldas de flores, como lo advierte el poeta de Teos en un fragmento:

> y sobre las sienes guirnaldillas de apio
> colocándonos, celebremos una fiesta espléndida
> para Dioniso.[32]

Él mismo invita a la danza, al disfrute, hechizando a la concurrencia con las dulces notas de su lira:

> taño, sosteniendo el mágadis de veinte cuerdas,
> oh Leucaspis, y tú floreces.[33]

---

simposiali a confronto", en *Quaderni Urbinati di cultura classica*, núm. 39, 1982, p. 54, quien concluye aseverando: "En otros términos, el poema no sería otra cosa que la descripción de un momento particular del convivio, aquél de la confrontación [...] entre dos modalidades simpóticas: una desenfrenada, violenta, según el uso bárbaro; la otra, mesurada, sabia, según el uso griego". Basta leer el libro IV de Heródoto para comprender por qué se tomaba a los escitas como modelo de pueblo bárbaro; en particular, *vid.* los parágrafos 62-66. Sin embargo, no sobra consultar el artículo de G. Cerri, "Ebrezza dionisiaca ed ubriachezza scitica nel pensiero greco tra VI e V secolo a. C.", en *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco*, Palermo, 1991, I, p. 129, quien efectúa una comparación entre la ebriedad dionisiaca y la borrachera escita, precisamente a partir de este poema de Anacreonte. Concluye, por ejemplo, afirmando: "Al participar en un banquete en el cual los comensales principiaban a abandonarse a los excesos del beber vino puro y al comenzar a ponerse violentos como escitas borrachos, Anacreonte los exhorta a la sabiduría griega de una ebriedad sin *hybris*, al equilibrio de la 'basaridad', es decir, a una pérdida del autocontrol que no sea, al mismo tiempo, pérdida de la dimensión cultural; a la sustitución de la compostura habitual con la gestualidad del canto y el baile, agitada pero armoniosa", p. 129. Con "bassareggiare" ("basaridad") se refiere al verbo βασσαρέω, "ser como basáride", quienes eran las bacantes de Tracia que desempeñaban un papel arquetípico en el imaginario griego; el teyo aplica el nombre como sustantivo en el fr. 32: "lascivas basárides de Dioniso" [Διονύσου σαῦλαι Βασσαρίδες].

[32] Teos, fr. 30: ἐπὶ δ' φρύσιν σελίνων στεφανίσκους / θέμενοι θάλειαν ἑορτὴν ἀγάγωμεν / Διονύσῳ. Este fragmento contrasta con el fr. 19: "y Megistes, el amable, desde hace diez meses / se corona con mimbres y bebe vinos de miel". [<ὁ> Μεγιστῆς δ' ὁ φιλόφρων δέκα δὴ μῆνες ἐπείτε / στεφανοῦταί τε λύγῳ καὶ τρύγα πίνει μελιηδέα]. Es evidente que las guirnaldas no se trenzaban con mimbres sino con flores; lo que quiere decir es que su muchacho querido, Megistes, estaba pasando por una mala temporada; *cfr.* Denys Page, "Anacreon and Megistes", en *Wiener Studien*, LXXIX, 1966, pp. 27-30 y M. Naffisi, "Anacreonte, i *Tonea* e la corona de *lygos*", en *La Parola del Passato*, vol. 37, Nápoles, 1983, pp. 417-421 y 429-437.

[33] Fr. 96: ψάλλω δ' εἴκοσι χορδῆσι μάγαδιν ἔχων, / ὦ Λεύκασπι, σὺ δ' ἡβᾷς.

Y así, se disfruta de la palabra, de la música de los instrumentos de cuerda y de la danza, mientras se recuerdan con cierta melancolía, quizá, los tiempos mejores, permitiendo una breve visita de la nostalgia:

> ¿Quién, a la amable
> juventud volviendo el ánimo, al son de los tiernos flautines
> danza?[34]

Pero no es sólo disfrutar. El simposio tiene, además, una connotación más profunda: se pretende que se haga presente, emergiendo desde el fondo de la celebración, de los corazones y las mentes, tanto la verdad como el amor. Alceo así lo muestra: "Vino, querido niño, y verdad"; también, en otro lado, afirma el mismo poeta: "Pues el vino es el espejo del hombre", esto es, que el vino permite ver a un hombre tal como es, cual si fuera un reflejo, o mejor, una oreja de Dionisio visual.[35] No hay que olvidar que el poeta es un "Maestro de la Verdad"; no se debe enseñar mentiras. Se trata de que el *sympotes*, como era norma, hable de sus pensamientos más íntimos siempre de manera franca, espontánea y sincera, con παρρησία.[36] ¿Y qué más íntimo que el amor? ¿Qué más sincero que la lucha contra él? Anacreonte precisamente así lo muestra; no por azar lo llamó Platón "sabio en cosas amorosas".[37]

> Trae vino, trae agua, oh niño,
> tráenos también floridas
> coronas; tráelos, para que ya
> contra el Amor boxee.[38]

[34] Fr. 95: τίς ἐρασμίην / τρέψας θυμὸν ἐς ἥβην τερένων ἡμιόπων ὑπ' αὐλῶν / ρχεῖται;

[35] Fr. 366 (Campbell): οἶνος, ὦ φίλε παῖ, καὶ ἀλάθεα. Fr. 333 (Campbell): οἶνος γὰρ ἀντρώπω δίοπτρον. El primer fragmento suele complementarse casi siempre con el *carmen* 29 de Teócrito. Por supuesto, no debe olvidarse, como Rösler menciona, que no fue por azar que a los Siete Sabios de la antigüedad se les imaginara en un simposio ni que éste se convirtiera en género literario. (En cuanto a lo último, se puede revisar el capítulo VII, "The Symposion as Literary Form" en el volumen coordinado por O. Murray, *op. cit.*)

[36] Un excelente análisis de la relación entre vino y verdad lo ofrece W. Rösler, *op. cit.*

[37] Platón, *Fedro*, 235 c (TLG): Νῦν μὲν ο τως οὐκ ἔχω εἰπεῖν: δῆλον δὲ ὅτι τινῶν ἀκήκοα, ἤ που Σαπφοῦς τῆς καλῆς ἢ 'Ανακρέοντος τοῦ σοφοῦ ἤ καὶ συγγραφέων τινῶν.

[38] Fr. 38: Φέρ' δωρ, φέρ' οἶνον, ὦ παῖ, / φέρε <δ'> ἀνθεμεῦντας ἡμίν / στεφάνους, ἔνεικον, ώς δή / πρὸς Ἔρωτα πυκταλίζω.

El vino como remedio de amor:

y arduamente boxeaba
y ahora levanto la vista,
y la cabeza;
mucha gratitud te debo, por haber
del todo escapado a Eros, oh Dioniso,
de sus lazos arduos por causa de Afrodita.
¡que se me trajera vino en un jarro!
¡que se me trajera agua bullente![39]

Siempre está pronta la reconciliación porque el poeta no puede evitar su relación tan cercana y personal con el dios "dulceamargo" —como Safo le llamó en inolvidables versos—:

Al delicado Amor, pues,
me interesa, cubierto de guirnaldas
multifloridas, cantar:
él también es señor de los dioses,
él también doma a los mortales.[40]

O como afirmaba Ovidio:

¿Qué, sino con mucho vino entremezclar el Amor
enseñó de anciano lírico la Musa teya?[41]

Éste era el *ethos* del simposio: una seria y programática forma de buscar la paz, mediante la alegre y ordenada convivencia, del disfrute de los sentidos que deriva en armonía espiritual, gracias a un conjunto de normas que regulaban los comportamientos, de una atmósfera que no siempre se repite en la historia. Si bien los poetas arcaicos griegos sintieron como nadie la fugacidad de la vida, la necesidad de una trascendencia que no conseguirían en el Hades, procuraron conseguir, tanto para ellos como para quienes hubieran de llegar, un sentido, una vía que les permitiera reconciliarse con la vida y con el destino. De este modo, compusieron y

[39] Fr. 65: χα]λεπῶς δ' ἐπυκτάλιζο[ν / νῦν δ'] ἀνορέω τε κἀνακύπτω, / ῳ πολλὴν φείλω / τὴ]ν χάριν ἐκφυγὼν Ἔρωτα, / Δεύ]νυσε, παντάπασι δεσμ[ῶν / τῶ]ν χαλεπῶν δι' Ἀφροδίτη[ν. / φέροι μὲν οἶνον ἄγγε[ι /] φέροι δ' δω[ρ] πάφλ[αζον.

[40] Safo, 130 (Campbell): Ἔρος δηὖτε μ'ὀ λυσιμέλης δόνει / γλυκύπικρον ἀμάχανον ὄρπετον. Anacr., fr. 37: <τὸν> Ἔρωτα γὰρ τὸν ἁβρόν / μέλομαι βρύοντα μίτραις / πολυανθέμοισ' ἀείδειν· / ὅδε καὶ θεῶν δυνάστης, / ὅδε καὶ βροτοὺς δαμάζει.

[41] Ovidio, *Tristia*, 2, 363-364: Quid, nisi cum multo Venerem confundere vino / Praecepit lyrici Teïa Musa senis?

cantaron en el simposio los poemas que los convertirían en inmortales, y se adelantaron a los filósofos en la construcción de una *Weltanschauung* que, en definitiva, iría configurando —como si se tratara de una hermosa escultura que va emergiendo del mármol a fuerza del cincel de la palabra—, el siglo v a. de C., el siglo que los hombres no hemos conseguido olvidar.[42]

El banquete griego deja como testimonio una concepción de la convivialidad que permanece como referencia de lo civilizado y, como en casi todas las esferas de cultura que los griegos inauguraron, apunta a una elevación del que ya de por sí era un alto ideal, hasta transformarse, a causa del espíritu de equilibrio, en arte. El simposio: arte de beber, arte de vivir.

La valoración platónica

En la época clásica, Platón pasa de denostar el simposio a aceptarlo como algo sano y bueno. Existe un cambio en su filosofía: en sus primeros libros, aborrece su realización;[43] más tarde incluso determinará qué y cómo debe ser el simposio ideal. ¿Qué ocurrió? ¿Cuál fue el papel que el filósofo asignó a esta institución simposiaca en su filosofía? Platón alude a él con mucha frecuencia en sus escritos y se revela escasamente inclinado a aceptar la realidad hedonística de tal práctica. Al final de su vida, el filósofo expone una constitución para los *simposia* en los dos primeros libros de las *Leyes*. Tecuşan[44] presenta varios pasajes donde Platón se muestra en contra de esa práctica, pues es de afeminados, favorece la poesía, la erótica, es instrumento de tiranos: todo está lleno de superficialidad y superfluidad.[45] Su actitud se deriva de que los

[42] W. J. Slater coincide con esta apreciación: "Pienso que la especulación de los poetas acerca de la atmósfera de los simposia otorgó a tales reflexiones una definición más precisa. Fue un tanto problemático para los griegos asegurar que la armonía pudiera prevalecer en sus reuniones. Incluso antes de que los filósofos escribieran leyes simpóticas, los poetas construyeron un conjunto de ideales para asegurar que su propia armonía y música fuera apreciada en las circunstancias adecuadas [...] Al ser ellos quienes primero concibieron estos ideales, no sorprende que fueran utilizados por vez primera en conexión con la poesía, la música y la fiesta, y que alcanzaran su mayor influencia en el gran periodo barroco de la lírica coral". "Peace, the Symposium and the Poet", en *op. cit.*, p. 207.

[43] Por ejemplo, en *República*, 389 e 1-2; 395 e 7-396 a 1; también *vid.* 398 e. En particular, Platón se expresa de los tiranos de forma contundente al referirse a ellos como simposiarcas licenciosos y parásitos que emplean los fondos de la ciudad para sus banquetes y los de sus convidados (οἱ συμπόται τε καὶ ἑταῖροι και ἑταῖραι, 568 e; *vid.* también 569 a-c).

[44] Manuela Tecuşan, "*Logos Sympotikos*: Patterns of the Irrational in Philosophical Drinking: Plato Outside the *Symposion*", en O. Murray, *op. cit.*, pp. 238-260; *vid.* también W. J. Slater, *Dinning in a Classical Context*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1991, pp. 87-94.

[45] 559 d 8-9; 487 e-489 a; 488 c 6; 372 e-374 a. Incluso condena el banquete en Homero, 390 a-b.

valores clásicos del simposio se oponen a la verdadera virtud. El marco teorético de tan baja estima hacia éste es su teoría del placer.[46] Sócrates aceptó invitaciones a banquetes porque los entendía de manera distinta, pues existía una diferencia evidente entre un buen simposio y uno malo. Pero, de pronto, se produjo un cambio paulatino y sorprendente en Platón: el punto de partida puede ubicarse al principio del noveno libro de la *República*, en el que el filósofo explica cómo se pueden reemplazar los placeres del simposio en el alma embrutecida por otros mejores, correspondientes al buen simposio, los del alma intelectiva, palabras y pensamientos hermosos. Asimismo, en el sexto libro de las *Leyes*, expresa la analogía entre el buen gobierno y la mezcla del vino en la crátera, lo cual Platón nunca antes había mencionado. Platón, pues, reconsidera su antigua doctrina del placer y formula la reconocida idea de la vida media, mixta, más acorde con la naturaleza humana: una mezcla entre disposiciones racionales y una profunda irracionalidad.[47] Del criticismo absoluto y radical, la actitud de Platón se modifica hacia la búsqueda del valor potencial y del mérito del simposio. Llega a una idea clave: un hombre sólo alcanza la σωφροσύνη cuando ha aprendido a resistir la bebida y traza la relación entre simposio y παιδεία, aquél como último estadio de ésta.

En los dos primeros libros de las *Leyes*, el simposio se percibe desde un punto de vista normativo; buscando precisamente que el hombre alcance la σωφροσύνη; el método que Platón propone (ρθὴ μέθοδος, 638 e 4) comienza con ciertas especificaciones; el simposio es una συνουσία entre otros tipos de κοινονίαι (639 d 2-3); con respecto al vino, el simposio es una συνουσία... μετὰ μέθες (640 c 1-2); y con respecto al simposiarca, afirma que debe existir un líder (ἄρχόντος δεῖ, c 4). En cuanto a la utilidad del simposio, señala que debe ser τι πότε... ἀγαθόν (641 a 4-5). En definitiva, el cambio de Platón pretende un nuevo patrón simposiaco que derivará de estos elementos.

El cambio entre los dos tipos de *simposia* que se encuentran en este autor descansa en su actitud frente al vino; es un signo del cambio de Platón hacia lo irracional. El fin del simposio será hallar la autarquía espiritual. El filósofo reconoce, al final, que si no existe el modelo de simposio filosófico regulado por la razón, y por ser necesario el simposio para el hombre común, lo primero que debe hacer es restaurar el modelo de simposio real.[48]

---

[46] *Cfr*. Platón, 276 d; *Teeteto*, Fedro, 172 c-176 a.
[47] *Cfr*. Platón, *Leyes*, 639 d-e.
[48] *Vid*. Tecuşan, *op. cit*., pp. 247-252.

LA METAFÍSICA DEL EROTISMO EN FREUD Y SCHOPENHAUER

Luis Miguel Ángel Cano Padilla*

El cuerpo: más allá de un simple *sensorium*

Tradicionalmente, el cuerpo humano (*res extensa*) ha recibido un estatus inferior al de la *res cogitans*. Esta inferioridad tiene dos puntos de partida importantes en la filosofía occidental. Por un lado, la distinción aristotélica entre forma y materia, de las cuales es la primera quien confiere al objeto su sustancia; el alma o la mente (*psique*) resulta ser la parte esencial del sujeto, mientras que la materia es sólo un agregado dependiente y, más importante aún, *contingente*. Por el otro lado, nos encontramos con las opiniones pitagórico-platónicas que adjudican al cuerpo una tendencia hacia lo inferior, debido al estatus axiológico que, desde Platón, han atribuido diversos autores a los apetitos relacionados con las necesidades vitales del individuo, los cuales —de acuerdo con Platón y sus seguidores— son responsables del encadenamiento de tal individuo al mundo de la sensibilidad, que se identifica con lo falso, con las meras apariencias, y que, por lo mismo, aleja al sujeto del camino de la verdad y la virtud.

A partir de estas dos posturas, no sólo se deduce una separación radical entre el cuerpo y el alma, o la mente del individuo, sino que se le concede al primero un claro estatus inferior. No es de extrañar, entonces,

* Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

que la filosofía haya desestimado durante mucho tiempo considerar con seriedad al cuerpo como un tema trascendente en sus deliberaciones.

En ese contexto, adquiere relevancia el papel que le atribuyeron tanto Freud como Schopenhauer, puesto que, para ellos, como veremos a continuación, *psique* y *soma* no constituyen dos sustancias independientes, una de las cuales está por debajo de la otra, sino que integran una unidad en la que no está claro dónde termina una y dónde comienza otra.

A este respecto, el primer punto de encuentro entre Freud y Schopenhauer radica en el interés epistemológico que adquiere la unidad orgánica *soma-psique*. Para ambos pensadores, el cuerpo es el punto de partida para la intuición tanto del mundo externo como del sentido interno. Lo primero de lo que tiene noción el sujeto es de sí mismo, desde una doble dimensión: como receptor, tanto de los influjos venidos del exterior, como de los suyos propios. A esto se refiere con detalle Freud en *Pulsiones y destinos de pulsión* cuando dice: El yo se comporta pasivamente hacia el mundo exterior en la medida en que recibe estímulos de él, y activamente cuando reacciona frente a éstos [...] "El yo-sujeto es pasivo hacia los estímulos exteriores, y activo por sus pulsiones propias".[1] No hay en estas palabras un sujeto representado mediante la yuxtaposición de una entidad abstracta —la mente— sumada a un objeto concreto —el cuerpo—, ya que el yo, o sea, la parte del sistema psíquico que interactúa con el mundo externo, es, en realidad, un yo-cuerpo.[2]

Por su parte, Schopenhauer incurre en la distinción sujeto-cuerpo; pero, al igual que Freud, esta distinción no expresa sino la doble configuración limítrofe entre lo externo y lo interno, lo pasivo y lo activo, en la que se sitúa el sujeto como una totalidad. Tal situación se presenta debido a que el cuerpo, según Schopenhauer, es objetivación de la voluntad, lo que significa que es una instancia fenoménica, espacio-temporal, de la cosa en sí, que es la voluntad misma. Dada esta singularidad del cuerpo —que es a la vez tanto cosa en sí (en cuanto voluntad), como instancia de ésta y, por ende, objeto— resulta que, análogamente a lo que nos dice Freud, el cuerpo y el sujeto son una sola sustancia capaz, por lo mismo, no sólo de recibir influjos del exterior, sino de actuar *motu proprio*, movido por sus influjos internos. Toda acción ejercida sobre el cuerpo lo es sobre la voluntad —pasividad— y viceversa; todo influjo de la voluntad es traducible en acción corporal —actividad—. En tanto receptor de los influjos externos, el cuerpo resulta ser el objeto inmediato de conocimiento para el sujeto, pues es el único medio para la intuición del resto de los objetos en el mundo

[1] Sigmund Freud, *Pulsiones y destinos de pulsión*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1986, p. 129.

[2] S. Freud, *El yo y el ello*, en *Obras completas*, p. 29.

externo: "el cuerpo es objeto inmediato del sujeto, porque sirve de medio para la intuición de todos los demás objetos. Los cambios operados en todo cuerpo vivo son conocidos inmediatamente, es decir, sentidos".[3] En tanto actuante, el cuerpo manifiesta en sus movimientos los influjos de la voluntad. Para Schopenhauer, todo acto del cuerpo se traduce por ello en una determinación de la voluntad: "El acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados diferentes [...] no están en la relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa que se da de dos maneras distintas".[4] Esto equivale a lo que Freud expresa al hablar de "sus pulsiones propias".

Si comparamos las dos citas anteriores con lo que Freud afirma en *El yo y el ello,* nos daremos cuenta de que las consideraciones de uno y otro autor son análogas en lo referente al cuerpo y sus funciones: "El cuerpo propio, y sobre todo su superficie, es un sitio del que pueden partir simultáneamente percepciones internas y externas. Es visto como un objeto otro, pero proporciona al tacto dos clases de sensaciones, una de las cuales puede equivaler a una percepción interna".[5]

El cuerpo es, entonces, más que un mero sensorio en ambas interpretaciones, lo que implica que el sujeto y su cuerpo sean dos facetas de una sola sustancia. Aquí entra en juego la imagen de sí mismo que el sujeto guarda con su propio cuerpo, con el que es uno solo. Si entendemos por objeto, como lo hace Kant, un fenómeno circunscrito por las formas puras del entendimiento (espacio y tiempo), el cuerpo es fenómeno y objeto. Sin embargo, no sólo eso; a este objeto se le añade una representación que viene a ser para el sujeto una representación de sí.

En la teoría psicoanalítica, esta representación del cuerpo se asocia con el yo, que, según Freud en su libro *El yo y el ello,* es la proyección psíquica de la superficie del cuerpo que se da por medio de la sensibilidad, entendiendo por ésta no sólo las afecciones externas, sino las internas emanadas de las mociones pulsionales: "el yo deriva en última instancia de sensaciones corporales, principalmente las que parten de la superficie del cuerpo. Cabe considerarlo, entonces, como la proyección psíquica de la superficie del cuerpo, además de representar [...] la superficie del aparato P. [Psíquico]".[6] El yo es, entonces, una representación que integra tanto a la superficie del cuerpo, como la serie de conocimientos conscientes que el sujeto logra aprehender por medio de las sensaciones cenestésicas, o sea, aquellas que se refieren a afecciones de la sensibilidad no desatadas por la influencia directa de un objeto exterior. Sin embargo, el yo no es la simple

[3] Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y como representación*, México, Porrúa, 2000, p. 25.

[4] *Ibidem,* p. 91.

[5] S. Freud, *El yo y el ello*, p. 27.

[6] *Idem.*

suma de tales sensaciones ya que, si así fuese, sólo conoceríamos nuestro cuerpo como objeto en una relación causal, ora motivada por la interacción de otros cuerpos, ora por nuestras afecciones internas, pero sólo por medio de la sensibilidad; lo que no es el caso, pues en tal situación nuestro conocimiento del cuerpo propio sería sólo empírico, y la ausencia de sensibilidad, por un determinado motivo orgánico, entrañaría la pérdida de la conciencia del yo como representación consciente de sus afecciones, cosa que, como cualquier anestesiólogo sabe, no sucede así.

Por otro lado, Schopenhauer se opone de la misma manera a admitir que el conocimiento del cuerpo se efectúe por las meras afecciones externas: para ese conocimiento, es necesaria una representación del cuerpo que integre todos sus estados, tanto internos como externos. Una vez más, el cuerpo no es un mero sensorio: "nosotros no conocemos la forma del cuerpo por el mero sensorio común, sino sólo por el conocimiento, sólo en la representación; es decir, que sólo en el cerebro se nos representa nuestro cuerpo".[7]

Muy lejos aún estaba el filósofo de Danzig de la noción freudiana, expresada mediante el concepto del yo; no obstante, podemos apreciar con claridad la relación entre aquello que en la cita anterior se designa como una representación del cuerpo "en el cerebro", y la idea de una representación corporal propia del sistema psíquico, como la que Freud menciona. Tanto para éste como para Schopenhauer, el conocimiento del cuerpo —y el proporcionado por éste—, en su calidad de objeto fronterizo entre lo interno y lo externo, es de un carácter decididamente consciente. En palabras del primero, "la conciencia es la superficie del aparato anímico, vale decir, la hemos adscrito, en calidad de función, a un sistema que espacialmente es el primero, contando desde el mundo exterior [...] son conscientes todas las percepciones que nos vienen de afuera (percepciones sensoriales); y de adentro, lo que llamamos sensaciones y sentimientos".[8]

Así, el fenómeno de la conciencia parece referirse a la relación entre sentido interno y sentido externo, entendiendo al segundo no sólo como lo empírico. Esta relación no se agota en uno solo de los términos en la forma de una disyunción exclusiva, pues no se quiere reducir la conciencia ni a un fenómeno empírico (sensible) ni a un subjetivismo solipsista. La relación misma entre sentido interno y externo es, entonces, más bien, la forma de lo consciente, y su materia puede ser tanto un dato sensorial proveniente del exterior, como una afección interna de carácter cenestésico o una afección puramente psíquica. Ahora bien, como ningún dato de la sensibilidad, por ejemplo, es el objeto que la estimula, resulta que aquello de que tiene noticia la conciencia es, más bien, de la representación de los

[7] A. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 31.
[8] S. Freud, *El yo y el ello*, p. 21.

objetos, la cual está mediada no sólo por la sensibilidad misma, sino también por la función simbólica del aparato psíquico. Esta representación de la que hablamos es válida tanto para nuestro cuerpo mismo, como para los demás objetos en el mundo, de lo que podemos inferir que el acto de conciencia lo es sólo de representaciones. Con esto estaría de acuerdo Schopenhauer, quien nos dice, al hablar de su propia teoría, que nosotros no partimos ni del sujeto ni del objeto epistemológicamente hablando, sino de la representación como primer acto de conciencia.[9]

Según podemos apreciar, el cuerpo desempeña un papel de primera importancia tanto en el psicoanálisis, como en la filosofía de Schopenhauer, puesto que ambos parten de la premisa, hasta entonces no muy atendida, de que el cuerpo es más que la *res extensa* y un mero sensorio. Su función no puede ser desligada de la *psique* individual ni ésta de aquél, lo que representa una auténtica afrenta a aquellas teorías que ven al psiquismo como un *software* y al cuerpo como un mero *hardware* que puede ser sustituido por otro de cables y tornillos, salvando la sustancia del individuo.

Pulsiones de autoconservación y la *voluntad de vivir*

Ya hemos explicado que la relación entre cuerpo y psiquismo no es una relación de mera causalidad. Tanto Freud como Schopenhauer están de acuerdo en que las afecciones externas —pasivas— las internas —activas— y son de un carácter cualitativo y que la una afecta a la otra de manera inmediata, ya sea por medio del *yo,* en Freud, o por la *voluntad,* en Schopenhauer. Ahora que tenemos más o menos clara esa interacción consideraremos, a manera de esbozo, algunos de los principios que nos pueden revelar un esquema en torno de los principios intencionales de ciertas formas de conducta, en especial de aquellas que tienen que ver con la sexualidad y el erotismo. Ello ofrecerá una idea general de la importancia que tiene la función simbólica —dominante en el deseo—, sobre la intuición inmediata —que gobierna las excitaciones emanadas de la necesidad—, al hablar de acción intencional, es decir, de acción humana. Comenzaremos por exponer el papel que Schopenhauer asigna al concepto de voluntad en la acción intencional y lo compararemos con lo que Freud señala sobre el mismo tema acerca de las pulsiones.

[9] *Cfr.* A. Schopenhauer, *op. cit.*

Voluntad y acción

Como la voluntad es *la cosa en sí*, el *noumenos*, Schopenhauer piensa, siguiendo las restricciones kantianas, que el sujeto no puede tener un conocimiento de la voluntad *en sí misma*, sino sólo a través de sus fenómenos —manifestaciones espacio-temporales—, expresados como movimientos o afecciones de su cuerpo, esto es, representaciones de su objeto inmediato de conocimiento: "Yo reconozco mi voluntad, no en su totalidad, no como unidad, no completamente en su esencia, sino solamente en sus actos particulares [...] el cuerpo [es] la condición del conocimiento de mi voluntad. Sin mi cuerpo yo no puedo representarme realmente mi voluntad [...] mi cuerpo y mi voluntad son una y la misma cosa".[10]

Así, la parte principal para el entendimiento de la voluntad viene a ser, finalmente, el conocimiento de su fenomenología tal y como ésta se representa en la acción expresada a través del cuerpo. A este nivel, la voluntad se caracteriza como una *pulsión ciega*,[11] que rige los apetitos sensibles con una sola aspiración: la voluntad de vivir. "Todo ser vivo no es sino únicamente esta misma voluntad, en una objetivación individual, y ese ser, la voluntad de vivir, se exterioriza en cosas tales como los cuidados por la propia nutrición o en el deseo de procreación, y también, por último, en la natural *fuga mortis*, en tanto huida de todo peligro y hostilidad".[12]

La existencia es, pues, *voluntad de vivir*, y ésta se exterioriza en el individuo en tres formas: *a*) nutrición, *b*) procreación y *c*) huida del peligro. Lo que se puede sintetizar en una sola idea: la conservación de sí. Esta voluntad de vivir posee un correlato analógico en el psicoanálisis en las llamadas pulsiones de autoconservación, las cuales son definidas como "el conjunto de las necesidades ligadas a las funciones corporales que se precisan para la conservación de la vida del individuo".[13]

Sin embargo, podemos apreciar que Schopenhauer no distingue entre pulsiones *yoicas* (de autoconservación) y pulsiones sexuales, sino que las circunscribe de nuevo bajo el concepto de voluntad de vivir. Esto equivale a afirmar que Schopenhauer incluye las pulsiones sexuales en las de autoconservación, invirtiendo la definición freudiana que considera a estas últimas como derivadas de aquellas: "uno tiene que distinguir dos variedades de pulsiones, de las que una, las pulsiones sexuales o Eros [...] No sólo comprende la pulsión sexual no inhibida, genuina, y las mociones pulsio-

[10] *Ibidem*, p. 92.

[11] A. Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Trotta, 2001, p. 6.

[12] *Ibidem*, p. 18.

[13] Jean Laplanche y Jean-Bernard Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 333.

nales sublimadas y de meta inhibida, derivadas de aquélla, sino también la pulsión de autoconservación".[14]

A partir de las citas anteriores y de lo que hemos venido diciendo, podemos darnos cuenta de la existencia de una relación estrecha entre el concepto schopenhaueriano de voluntad de vivir, con ciertos elementos pulsionales establecidos por la teoría metapsicológica freudiana, que, sin duda, nos permite esbozar una metateoría de la explicación del concepto de voluntad en Schopenhauer. Esta metateoría a la que nos referimos toma como su objeto la teoría de la voluntad, interpretándola con el régimen conceptual de las pulsiones. Justificamos esta propuesta con base en el reconocimiento que el propio Freud hace de la similitud entre estos dos conceptos:

> Acaso entre los hombres sean los menos quienes tienen en claro cuán importantísimo paso, para la ciencia y para la vida, significaría el supuesto de unos procesos anímicos inconscientes. Apresémonos a agregar, empero, que no fue el psicoanálisis el primero en darlo. Cabe citar como predecesores a renombrados filósofos, sobre todo al gran pensador Schopenhauer, cuya "voluntad" inconsciente es equiparable a la "vida pulsional" del psicoanálisis.[15]

La voluntad de vivir reinterpretada con la noción de pulsiones eróticas

En el ámbito individual, la *voluntad es vivir* y el *vivir es voluntad*; no obstante, el sujeto es de naturaleza finita y una parte intrínseca de ésta es la muerte. Por ello, dentro del esquema schopenhaueriano, la voluntad requiere la multiplicidad de individuos para poder mantenerse objetivada y esta multiplicidad sólo se logra por medio de la procreación. Es ahí donde entra en juego el instinto sexual. Éste adquiere tal fuerza que los individuos pueden llegar a sacrificar su propia existencia con tal de llevarla a cabo. Ejemplos de esto se pueden apreciar en cualquier parte del mundo animal —considérense los ejemplos del salmón, la tarántula y la mantis en los cuales suele coincidir la descarga sexual con la muerte—. Para Schopenhauer, esto constituye un claro ejemplo de que la voluntad de vivir apuesta más a la supervivencia de la especie que a la del individuo.

Lo significativo de tal concepción es el hecho de la coincidencia entre la descarga sexual —interpretada como una afirmación de la voluntad de vivir— con la muerte. Desde el punto de vista psicoanalítico, esto implicaría, más bien, un triunfo de la pulsión de muerte, a la cual Freud define como la "encargada de reconducir al ser vivo orgánico al estado inerte".

[14] S. Freud, *El yo y el ello*, p. 41.
[15] S. Freud, *Una dificultad del psicoanálisis*, en *Obras completas*, p. 135.

Sin embargo, no sólo para Freud sino también para Schopenhauer ambas pulsiones están comprometidas con la vida de una manera íntima, pues es en el marco de la lucha o *polemos* entre las aspiraciones de conservación del impulso sexual y la pugna hacia el estado inerte que la vida misma hace su entrada en escena. "La génesis de la vida sería, entonces, la causa de que esta última continúe y simultáneamente, también, de su pugna hacia la muerte; y la vida misma sería un compromiso entre estas dos aspiraciones".[16]

En efecto, Schopenhauer consideró la muerte como parte esencial de su teoría, pero sólo en tanto un fenómeno más del individuo, como representación y no como parte del Ser; por ello, identifica la muerte con el proceso de excreción: "la excreción, la continua eliminación de la materia constituye lo mismo que, en su más alta potencia, la muerte".[17] La pareja vida-muerte es, pues, consustancial al fenómeno, a la representación, pero no tiene nada que ver con la finalidad última del Ser. El juego vital que nos presenta el esquema schopenhaueriano se corresponde, entonces, con el de la lucha entre las dos clases de pulsiones que nos presenta la teoría freudiana. Nos hallamos ante un ciclo caracterizado por la secuencia: generación → vida → muerte, en la cual la vida misma se ubica en un espectro reducido, una especie de ventana entre las dos pulsiones, tal vez de ahí que el fenómeno de la vida sea tan delicado en su equilibrio.

Dentro de este esquema, podemos decir con validez, que toda aspiración del individuo en cuanto existente es la de mantenerse vivo, ya sea de modo individual o por medio de su especie. Esto implica que está comprometido, por una parte, consigo mismo, mientras que, por la otra, se encuentra encadenado a su compromiso con la continuidad de la especie; es decir, su obligación es con la vida misma. Esta doble articulación del compromiso vital del sujeto puede identificarse en Schopenhauer y también en Freud. Para el primero, el individuo es sólo una objetivación de la voluntad, un fenómeno espacio-temporal y, por ello, finito. En tanto individuo, esto es, *ser individuado*, el sujeto se halla impelido a velar por sí mismo, mediante los cuidados propios generados por las necesidades de autoconservación; pero, en tanto ser finito, a dar continuidad al fenómeno vital, con la única posibilidad que le ha sido otorgada para tal fin: la procreación.

> Nacimiento y muerte corresponden a la manifestación de la voluntad y, por tanto, a la vida. A la voluntad le es esencial presentarse en individuos que nacen y mueren, en cuanto efímeras manifestaciones bajo la forma del tiempo de algo que en sí no conoce tiempo alguno, aunque sí deba presentarse en la

[16] S. Freud, *El yo y el ello*, p. 42.
[17] A. Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres*, p. 7

> forma mencionada, a fin de objetivar su propio ser. [Pero como] la Naturaleza no se halla comprometida con el individuo, sino tan solo con la especie, en ella concentra todos sus desvelos con ahínco, cuidándose de ella mediante un prodigioso excedente de gérmenes y el gran poder del impulso de fecundación.[18]

Si interpretamos la afirmación de Schopenhauer en la cita anterior desde el punto de vista pulsional, nos encontramos de nuevo con la presencia de las mociones de autoconservación y aquellas directamente enfocadas hacia las descargas sexuales. La voluntad no es, pues, sino una forma análoga de pulsión multívoca que incluye tanto a *Eros* como a *Tánatos*. En la siguiente cita, Freud destaca esta doble articulación de las pulsiones eróticas, las cuales están al servicio del individuo de su especie, conduciéndolo hacia una doble existencia:

> El individuo lleva realmente una existencia doble, en cuanto es fin para sí mismo y eslabón dentro de una cadena de la cual es tributario contra su voluntad o, al menos, sin que medie ésta. Él tiene a la sexualidad por uno de sus propósitos, mientras que otra consideración lo muestra como mero apéndice de un plasma germinal, a cuya disposición pone sus fuerzas a cambio de un premio de placer; es el portador mortal de una sustancia –quizá inmortal–, como un mayorazgo no es sino el derechohabiente temporáneo de una institución que lo sobrevive.[19]

No debemos confundir en esta cita el uso de la palabra voluntad con la *Voluntad* schopenhaueriana. Sin duda, Freud se refiere al uso del concepto de voluntad como libre arbitrio, nada que ver con la pulsión ciega e irresistible de Schopenhauer que, ya mencionamos, se equipara, más bien, de manera análoga, pero, sin duda, mucho más cercana con la *trieb* de Freud.

Lo esencial a destacar en ambas citas es el hecho, por un lado, de la temporalidad del individuo y, por otro, la atemporalidad que ambos pensadores atribuyen al principio vital germinativo que se presenta en el sujeto bajo el impulso de la fecundación. Ello explica por qué tanto en la teoría psicoanalítica como en la filosofía elaborada por Schopenhauer, la sexualidad desempeña un papel de primera importancia. En lo que sigue, nos abocaremos a exponer el significado que esta parte tiene en la vida anímica del sujeto.

[18] *Ibidem*, pp. 7-8.

[19] S. Freud, *Introducción del narcisismo*, en *Obras completas*, p. 76.

Sexualidad

Ya indicamos en el primer apartado de este ensayo la relación entre *psique* y *soma*, pero ahora nos enfocaremos directamente hacia algunos de los principios que rigen esta relación, uno de los cuales, y por cierto de mayor relevancia, es el de la función sexual del individuo. En ese sentido, uno de los grandes descubrimientos de Freud fue el de revelar el origen de ciertos trastornos somáticos, provocados por la neurosis, que tienen su origen en alteraciones anímicas relacionadas de manera directa con la sexualidad. En sus *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Freud resalta esto que acabamos de decir: "Gran parte de la sintomatología de aquellas neurosis que yo derivo de las perturbaciones de los procesos sexuales, se manifiesta en la perturbación de otras funciones físicas no sexuales".[20]

Freud descubrió la importancia que tiene la sexualidad sobre la vida psíquica del ser humano con sus investigaciones acerca del origen de las causas (etiología) de las alteraciones anímicas; a pesar de ello, no fue el único en percatarse del papel prioritario que ésta juega en la configuración que el individuo se forma de sí mismo y del mundo que le rodea. Ya hemos podido apreciar, por ejemplo, cómo la función sexual se presenta en Schopenhauer bajo el régimen de la voluntad de vivir, a la que hemos podido asociar por sus efectos análogos con las pulsiones eróticas.

Tanto Freud como Schopenhauer trataron el tema de la sexualidad más allá de sus aspectos fenoménicos para descubrir la intrincada serie de elementos metafísicos ocultos detrás de su expresión orgánica, tratando de explicar, ambos a su modo y desde dos perspectivas diferentes aunque convergentes, dicho impulso, por medio de una fuerza primigenia que gobierna la actividad del individuo, y aun del mundo, cual *primum movile*.

Ambos, Freud y Schopenhauer, enseñaron que la sexualidad no se reduce al coito; si bien éste no pierde su relevancia en el plano de la experiencia somática, para los dos pensadores el concepto de sexualidad es más amplio, pues abarca cada plano de la experiencia vital del organismo, que puede ser dividida en un factor nutritivo y otro reproductivo, cada uno de los cuales cubre distintos momentos del desarrollo y desenvolvimiento del sujeto. De ese modo, el primero concierne sólo al individuo y a su autopreservación, mientras que el segundo constituye una característica del sujeto como miembro de su especie, un macrocosmos que lo incluye sólo como elemento.

Asimismo, mostraron que las manifestaciones orgánicas de la sexualidad se originan en una fuerza de magnitud desconocida, que proviene de lo más íntimo del individuo y que puede reducirse a esto: el deseo de vivir. Freud llamó a esta fuerza con el nombre de "pulsión" (*trieb*), mientras que

[20] S. Freud, *Tres ensayos sobre teoría sexual,* Madrid, Alianza, 1999, p. 71.

Schopenhauer la denominó "voluntad" (*wille*). Voluntad y pulsión son, pues, los nombres de aquello que en una de sus instancias —la corporal— se manifiesta como impulso procreador o instinto sexual.

Por ejemplo, para Schopenhauer, ésta, como cualquier otra acción del cuerpo, es una representación —lo que incluye al cuerpo mismo en tanto objeto—; esto es, la manifestación material de la voluntad, estableciendo con ello un principio, y aun un *telos*, divergente de la pura interpretación mecanicista de la biología física. Tal principio ontológico superior, representado por la voluntad, dará pie al concepto de sublimación. Por medio de la sublimación, la manifestación de la voluntad puede adquirir grados superiores de representación cada vez más alejados del mundo material, los cuales darán por fruto el arte y las formas más elevadas de cultura.

También en Freud hallamos la idea de sublimación, respecto de las fuerzas pulsionales eróticas que, como hemos dicho, no tienen como fin necesario la satisfacción sexual. La pulsión es una fuerza como aquella que representa la voluntad y ambas comparten tres principios esenciales: el primero es su manifestación somática; el segundo, su incognoscibilidad, en tanto *noúmenos*; y el tercero, su participación en los diversos grados de *poiesis*, empezando por el manifiesto en la reproducción sexual, susceptible de sublimarse a otros grados de producción que se alejan de cualquier manifestación material.

La metafísica subyacente al amor sexual en Schopenhauer

Schopenhauer fue el filósofo que se percató con más profundidad de la importancia de la función sexual, así como de su expresión amorosa, para la ontogénesis del individuo en tanto objetivación espacio-temporal de la voluntad. Fueron las características intrínsecas a su postura metafísica las que lo llevaron a deliberar en torno de un tema que, a pesar de su evidente importancia, había sido olvidado de modo sistemático en el campo de la filosofía y relegado al de la poesía. Schopenhauer se queja de esta situación y la atribuye tanto a la indiferencia como a la incomprensión, por parte de sus colegas filósofos, sobre los alcances del asunto: "no es lícito dudar de la realidad del amor ni de su importancia. En vez de asombrarse de que el filósofo trate también de apoderarse de esta cuestión, tema eterno para todos los poetas, más bien debiera sorprender que un asunto que representa en la vida humana un papel tan importante haya sido hasta ahora abandonado por los filósofos".[21]

[21] A. Schopenhauer, *Metafísica del amor sexual,* Barcelona, Obelisco, 1998, pp. 15-16.

En realidad, el tema del amor sexual subyace a toda la filosofía de Schopenhauer, dada su relación con la voluntad de vivir, que, como ya hemos indicado, es el principio fundamental de toda acción del sujeto, manifestada, por una parte, en los impulsos de autoconservación y, por la otra, en el instinto de reproducción. Tan vital pareció el tema al filósofo de Danzig que profundizó en él hasta sus últimas consecuencias en su *Metafísica del amor sexual* que aparece en los complementos de su obra fundamental *El mundo como voluntad y representación*.

¿Qué es el amor?, se pregunta Schopenhauer en este escrito, pues ha motivado a los más grandes artistas a representarlo una y otra vez como *leit motiv*, desde la prehistoria hasta la actualidad. Su respuesta, que él admite desencantadora para los románticos, alude a que este concepto, el amor, no es más que una ilusión que enmascara el carácter orgánico del acto genésico, último fin (*telos*) del enamoramiento: "Todo enamoramiento, por etéreo que aparente ser, sumerge en realidad todas sus raíces en el instinto sexual, y hasta no es otra cosa más que este instinto especializado, determinado, individualizado por completo".[22]

Schopenhauer advierte que junto con el amor por la vida —impulso del individuo por la preservación de sí mismo y que hemos relacionado con las pulsiones de autoconservación— el instinto sexual es *el más poderoso y activo de todos los resortes*, lo cual significa que el sujeto se mueve (o es movido) no sólo por las fuerzas que lo impelen a mantenerse con vida, en tanto porción individuada de la voluntad, sino también por las fuerzas que lo conducen a la trascendencia de su propio ser, no ya como ese individuo singular, sino como parte de la humanidad, como especie.

El sujeto es finito, histórico, singular y, desde esta perspectiva, insignificante para la voluntad, que es atemporal, ahistórica y total, pues se objetiva en cada cosa del mundo fenoménico. Su vida misma, así como su muerte, puede ser comparada al añadir o retirar un solo grano de arena en la playa. Por ello, la voluntad no apuesta su objetivación en él, sino en la multiplicidad de individuos, y es ahí en donde entra en juego la capacidad "reproductiva" de los sujetos, que se manifiesta por medio de una fuerza activa en lo más profundo de cada uno, nuestro ser en sí, que no es otra cosa que la voluntad tratando de individuarse.

Para Schopenhauer, estamos condenados a perecer de una u otra manera, en tanto seres finitos, pero lo que de nosotros queda a salvo del transcurso implacable del tiempo es la generación siguiente, que no es otra cosa sino la proyección del *eidos* de lo humano. Por ello, insiste en que lo que está en juego, el único fin en toda empresa, llamémosle amorosa como él mismo lo hace, es la "composición de la generación siguiente":

[22] *Ibidem*, p. 17.

"El fin definitivo de toda empresa amorosa [...] es, en realidad, entre los diversos fines de la vida humana, el más grave e importante [...] se trata nada menos que de la composición de la próxima generación. Los *dramatis personae*, los actores que entraran en escena cuando salgamos nosotros".[23]

En esto podemos ver que el instinto sexual, manifestado por medio de la pasión amorosa, no compete ni es mero asunto del individuo que la experimenta. Ésta es una diferencia esencial, pues, si bien la pulsión sexual busca satisfacer la tensión que ella misma despierta en el organismo, no tiene como finalidad satisfacer una necesidad del individuo como tal, al modo en el que lo hacen sus necesidades de autoconservación. De acuerdo con Schopenhauer y con Freud, tal impulso es un compromiso nouménico, es decir, en relación con su ser-en-sí, y por ello mismo, con la especie. La voluntad del individuo se convierte en la de la especie.

En el plano más básico en que podemos entender el impulso sexual —esto es, como mera excitación de los sentidos y, en particular, de las zonas erógenas—, se halla de fondo una voluntad de vivir ciega e indeterminada que no se dirige a ningún objeto en particular. Esta voluntad ciega es totalmente de carácter inconsciente, y, en una primera instancia, al igual que en la fase narcisista, se dirige hacia el yo por medio de las pulsiones de autoconservación, para luego desplazarse hacia otros objetos que captan la atención de la conciencia, a través de la representación que el individuo se hace de los mismos como posibles dispensadores de satisfacción para sus necesidades. Pero esto es sólo una apariencia, una ilusión que usa la voluntad para conseguir sus objetivos. Por definición, la voluntad es el *deseo en sí mismo* y no *el deseo de algo*, por ello mismo nunca puede ser satisfecho aun si sus instancias son capaces de acercarse más o menos a la anhelada satisfacción. En ese sentido, el objeto de deseo que afecta a la conciencia como representación del otro (el ser deseado, amado), sólo enmascara la verdadera naturaleza inconsciente de la fuerza que impele a un sujeto a unirse con otro. Esa representación del otro (que no es *el Otro*), se cubre con el antifaz de la promesa de satisfacción de la necesidad, pero no es más que el velo de Maya que nos oculta la verdadera naturaleza de las cosas. Por medio de él, el sujeto anhelante, volente, se halla siempre como en un laberinto de espejos en el que persigue la imagen de aquello que desea, pero que, cuando al fin cree lograr alcanzarlo, no halla más que su propio reflejo, frío y vacuo. No es lo que busca, mas ignora que lo que busca no *Es*.

Ésta es la naturaleza del amor sexual para el filósofo de Danzig, una estratagema de la voluntad que hace creer al sujeto que aquello que busca es sólo para sí, para su propia satisfacción. ¡Pobre incauto!, diría Schopenhauer, la voluntad no hace sino utilizar esa naturaleza egoísta del indivi-

[23] *Ibidem*, p. 18.

duo en pro de sus propios fines. Él busca su placer, pero éste no es más que la cadena que sujeta al individuo a la voluntad; con ella dirige sus pasos ora tirando, ora aflojando, pero nunca liberándolo.

También el nuevo ser —que busca su existencia, es voluntad y, como tal, participa de la voluntad de vivir manifiesta en la atracción de sus progenitores— es voluntad que busca individuarse fenoménicamente por medio de los mecanismos que la naturaleza ha concedido a su especie. Este nuevo ser en potencia es un *ontos* no individuado; es pura voluntad e indistinguible, por lo tanto, de la voluntad expresada mediante las pulsiones eróticas de sus posibles padres. Schopenhauer explica así el origen del instinto sexual, aunque queda aún la pregunta ¿y por qué esas pulsiones se dirigen hacia un individuo particular? La respuesta que ofrece es a la vez cercana al psicoanálisis, pero también divergente: cercana porque el filósofo caracteriza la atracción de modo inconsciente, como lo hace Freud; sin embargo, mientras que este último encuentra que el sujeto desplaza sus pulsiones eróticas hacia el otro con base en las figuras paternas o en su propia representación, Schopenhauer considera que tal atracción responde a lo que él llama el *genio de la especie*, lo cual entraña que la voluntad trata de objetivarse en individuos que respondan mejor al llamado de la voluntad de vivir, esto es, individuos que sean más aptos para sobrevivir.

No obstante, esto que hemos dicho no lo sabe el amante, de ahí su carácter inconsciente. Para él o ella, su objeto de deseo responde sólo al anhelo de satisfacción de sus necesidades y mientras más se represente el amante a su amado o amada como capaz de realizar la satisfacción, más grande es la pasión que siente por él o ella. He ahí cómo las aspiraciones egoístas motivan al individuo a realizar el designio de la voluntad. "Para alcanzar su fin es preciso, pues, que la naturaleza embauque al individuo con alguna añagaza, en virtud de la cual vea, iluso, su propia ventura en lo que en realidad sólo es el bien de la especie; el individuo se hace así esclavo inconsciente de la naturaleza en el momento en que sólo cree obedecer a sus propios deseos."[24]

Los fines egoístas del sujeto son puestos así al servicio de un fin que lo trasciende. Esa voluntad que se devora a sí misma, ahora se engaña en una de sus encarnaciones precisas por medio de la carne. Esto se refleja, como se afirmó líneas arriba, en la elección del objeto de deseo. Schopenhauer señala que ahí donde el individuo cree elegir libremente y a su gusto, no hace sino seguir los dictados de la voluntad, la cual le hace ver, en el objeto elegido, una proyección de las características biogenéticas deseables para una elevada objetivación de sí misma. Esto significa que el sujeto elige tomando en consideración todas las características que en el otro se desean

[24] *Ibidem*, pp. 24-25.

para su propio continuador, lo cual se explica debido a las carencias de los limitados sujetos, que hallan en sus objetos de deseo las características que desearían para sí mismos, y buscan transmitirlas, siempre de manera inconsciente, a la nueva generación. Esto es lo que nuestro autor denomina el deseo metafísico y que subyace a todo principio interno de acción.

Conclusiones: placer, nutrición y reproducción

El individuo es objetivacion de la voluntad, y en tanto objeto, toda su vida es una pugna entre el mundo hostil que amenaza con aniquilarlo y su voluntad de vivir, su deseo de no morir. Esta pugna, en un nivel existencial, es entre la vida y la muerte, entre la generación y la corrupción —o, mejor aún, el aniquilamiento del yo—. Al alimentarse el individuo, afirma una vez más dicha voluntad, y proporciona a sus células materia y elementos tomados del exterior, para que éstas se "regeneren". No obstante, el hombre es un ser finito sujeto a la inexorable ley del tiempo y del desgaste, y la única forma de continuar su eterna lucha contra la muerte, a la que lo impele su voluntad de vivir, es mediante la generación de una multitud de nuevos seres. En este sentido, para el filósofo de Danzig, la procreación se presenta como una forma radical de nutrición. El individuo se renueva en el otro, que no es él mismo, pero que pese a ello, lleva en sí parte de su ser propio. Así como la nutrición es lo principal para el sujeto en tanto organismo individual, esta otra forma, manifestada por medio de la procreación, es lo principal para conservar al individuo en tanto especie y, por ello mismo, más importante para la naturaleza, pues aunque el individuo perezca la especie permanece.

En la teoría de Schopenhauer, la explicación de este fenómeno recae de nuevo sobre el elemento metafísico de la voluntad. Ésta se objetiva en individuos, pero como éstos son contingentes en el espacio y el tiempo, la única forma de mantenerse objetivada es por medio de la multitud, que se conserva gracias a la sucesión de una generación a otra: "la naturaleza no se halla comprometida con el individuo, sino tan sólo con la especie; en ella concentra todos sus desvelos con ahínco, cuidándose de ella mediante un prodigioso excedente de gérmenes y el gran poder del impulso de fecundación".[25]

Para Schopenhauer, el impulso de procreación es aún más fuerte que el de nutrición, aunque ambos parecen caracterizados por el filósofo como parte de un único principio asociado con la autoconservación. Ya hemos expuesto alguno que otro ejemplo del mundo animal que reafirma tal ob-

[25] *Ibidem*, p. 8.

servación; no obstante, decimos que el impulso por sí mismo no nos revela nada de la fuerza con que éste se presenta, sobre todo en la especie humana, que constantemente ha luchado por anular temporal o permanentemente los efectos que se presentan como la finalidad biológica del mismo, *i.e.*, la procreación.

Para entender el fenómeno de la fuerza con que tal impulso se presenta, Schopenhauer se percató de que a la función estrictamente biológico-reproductiva vinculada con la unión de los genitales la voluntad ha añadido la representación sensible del placer y del erotismo como un medio de asegurar el cabal cumplimiento de la función y su finalidad intrínseca. Si el individuo se mueve por deseo y el placer es su mayor deseo, entonces el placer que le brinda la función sexual lo impele a moverse hacia su consecución, con lo que la voluntad logra cumplir con su cometido.

Para Freud, al igual que para Schopenhauer, nutrición y sexualidad van unidas de manera intrínseca, y el vínculo entre la conservación del individuo y la de la especie también desempeña un papel prioritario desde la teoría psicoanalítica. Existe un sentido erótico en el narcisismo que se manifiesta en el cuidado del propio cuerpo y que se desplaza luego hacia otros objetos y finalidades. "Nos formamos así la imagen de una originaria investidura libidinal del Yo, cedida después a los objetos; empero considerada en su fondo, ella persiste, y es a las investiduras de objeto como el cuerpo de una ameba a los seudópodos que emite."[26]

La persistencia de la investidura libidinal del yo, cedida a los objetos, se puede asociar de modo indiscutible con una especie de *amor propio*, que se fundamenta en el cuidado de las satisfacciones de las necesidades de autoconservación, pero que no se detiene en ellas. El surgimiento del fenómeno del onanismo o la masturbación evidencia cómo el cuerpo mismo del individuo adquiere una representación simbólica del deseo erótico que se satisface consigo mismo, dando y obteniendo placer a partir de sus propias sensaciones, tanto externas como internas. "El narcisismo, en este sentido, no sería una perversión, sino el complemento libidinoso del egoísmo inherente a la pulsión de autoconservación, de la que justificadamente se atribuye una dosis a todo ser vivo."[27]

El vínculo que establece Freud entre nutrición, como representante de las pulsiones de autoconservación, y sexualidad tiene un comienzo en la infancia del individuo, donde su prioridad es, ante todo, la conservación de sí mismo, lo cual condujo a Freud a asociar de una doble manera la relación entre la función simbólica característica de la sexualidad, con las

[26] S. Freud, *Introducción del narcisismo*, en *Obras completas*, p. 73.

[27] *Ibidem*, p. 72.

necesidades de satisfacción primarias —de autoconservación—, así como con los objetos representantes de la satisfacción de las mismas:

> El niño [y el adolescente] elige sus objetos sexuales tomándolos de sus vivencias de satisfacción. Las primeras satisfacciones sexuales autoeróticas son vivenciadas a remolque de funciones vitales que sirven a la autoconservación. Las pulsiones sexuales se apuntalan al principio en la satisfacción de las pulsiones yoicas, y sólo más tarde se independizan de ellas [...] las personas encargadas de la nutrición, el cuidado y la protección del niño devienen los primeros objetos sexuales.[28]

En un principio, la satisfacción de la zona erógena aparece relacionada con la del hambre. La actividad sexual se apoya primeramente en una de las funciones puestas al servicio de la conservación de la vida, pero después se hace independiente de ella. En Schopenhauer, no encontramos especificaciones acerca del desarrollo de la función sexual, pero, con todo, podemos apreciar cómo la relación entre nutrición y sexualidad se hace patente en ambos autores de manera analógica, lo que nos revela cómo la asociación entre ambos elementos determina uno de los principios de acción básicos del sujeto, impulsados por la libido: el deseo, ya sea en su faceta nutritiva o en la sexual. El deseo mueve al individuo. Esto es importante tenerlo presente de manera constante en nuestra lectura de ambos autores, puesto que, si bien Schopenhauer se refiere de modo recurrente a la procreación, no ha de entenderse que la sexualidad se reduce a ella, pues, al igual que para Freud, lo que impele finalmente al individuo a cumplir la función reproductora es la búsqueda del placer que le proporciona, lo que también se explicitó en la anterior cita de Freud.

Continuando, pues, con lo dicho hasta aquí, puede notarse con mayor claridad cómo la nutrición y la sexualidad se entrelazan por medio del placer. Ahora bien, en el desarrollo del individuo, desde la infancia hasta la madurez sexual, el placer asociado con la nutrición sufre un desplazamiento. El deseo —pulsión— de autoconservación, como ya explicamos, hace surgir al *narcisismo.* Tal investidura libidinal del yo es después cedida a un objeto que se representará como objeto de deseo en su fase núbil. Sin embargo, ha de tenerse en cuenta aquí que, dado que la sexualidad no se reduce a la mera reproducción, el objeto de deseo puede variar dando origen a lo que Freud llamó "perversiones".

No nos concierne aquí ahondar sobre esta interesante parte de la teoría sexual psicoanalítica; sin embargo, resulta útil para reafirmar el hecho de que aquello que mueve de modo directo al individuo en lo que se refiere al ámbito de su sexualidad se vincula más bien con la consecución del

[28] *Ibidem*, p. 84.

placer. Quizá se debe a este hecho primario de la naturaleza que impele al individuo a mantenerse vivo por cualesquiera de sus funciones nutritivas, el que ésta ha otorgado a la sexualidad un alto grado de placer el cual, finalmente, llega a superar en muchas situaciones el impulso de la conservación del yo. La naturaleza o la voluntad, si recuperamos lo que Schopenhauer ha señalado sobre el mismo asunto, cumple con su finalidad, moviendo al individuo a la acción, no por la búsqueda del fin mismo, sino por uno de sus accesorios: el placer.

GEORGES BATAILLE Y EL EROTISMO DEL LENGUAJE

Rosario Herrera Guido*

Preludio

Como se sabe, durante un tiempo nada despreciable, la vida de Georges Bataille oscila entre el horror a la lenta muerte de su invidente padre y la esporádica demencia de su madre. Un pendular entre la muerte y la locura cuyos rasgos creen vislumbrar algunos de sus críticos, tanto en sus textos literarios como en sus escritos filosóficos y científicos.

Al margen de interpretaciones psicoanalíticas silvestres, lo erótico para Bataille es, desde su libro más sistemático, *El erotismo,*[1] una violación del yo puro, pues se encuentra irremediablemente amenazado de muerte. Una finitud expulsada por la ciencia ilustrada moderna, cuya luz enceguece o incendia las alas de Ícaro, por un exceso de luz que impide ver la oscuridad, donde están las preocupaciones más claves y acuciantes: el grito, las lágrimas, la angustia y la risa.

En cuanto al horror, desde *Las lágrimas de Eros,*[2] Bataille lo asocia al origen del arte, a partir de sus reflexiones en torno de la pintura rupestre de la cueva de Lascaux, donde la caza y la agonía de un bisonte provocan la erección del sexo de su cazador.

---

* Departamento de Filosofía, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México.

[1] *Vid.* Georges Bataille, *El erotismo,* Barcelona, Tusquets, 1982.

[2] *Vid.* G. Bataille, *Las lágrimas de Eros,* Barcelona, Tusquets, 1981.

Frente a la búsqueda hegeliana de la luz vertical, trascendental y homogénea, cual delirio de la razón, Bataille elige la horizontalidad, que oculta la bajeza material y heterogénea: la obscenidad para la ficción y las costumbres para la teoría, manifiestas en el sacrificio, la pérdida, el azar y el erotismo; un goce concebido como la culminación de la sexualidad humana, transgresor del tabú, permitiendo que la infracción y el interdicto vayan de la mano.

En el principio —según Bataille— todo era continuidad en ser. Pero al individuarnos surge la pulsión erótica de continuarnos en el ser, incluso hasta en la muerte. El erotismo, que viola la discontinuidad de cada persona, es el germen principal de la angustia, la zozobra ante la violación del interdicto, que al desgarrar los límites para fusionar a los seres, obliga a perder la integridad. El fundamento erótico de lo sagrado y lo sacro de la experiencia erótica son horizontales y se encuentran frente a un sistema vertical de prohibiciones, a su vez condición de posibilidad del mismo erotismo.

En su agudo homenaje a Georges Bataille, "Prefacio a la transgresión",[3] Michel Foucault eleva a ésta a una de las categorías fundamentales —el "interdicto"—, cual experiencia del límite que el sujeto extrae de sí mismo, como la muerte de Dios en Nietzsche. Transgredir —advierte Bataille— no es oponerse al límite o negarlo, sino afirmarlo. La transgresión no es del orden de lo subversivo, la dialéctica o la revolución. Afirma el límite como ilimitado; tal desmesura sólo se comprende a partir de la muerte de Dios, donde la transgresión se lleva a cabo como un gesto de profanación, en un mundo en el cual lo sagrado ya no tiene sentido; porque sólo la muerte de Dios suprime el límite de lo ilimitado.

Pero la supresión de lo ilimitado no es la del límite; es experiencia de él, de la finitud, "el reino ilimitado del límite". En las experiencias del límite, la existencia finita —ya no más limitada por el límite de lo ilimitado— es conducida hacia su propio límite: su desaparición. De aquí se puede colegir que el erotismo es la experiencia de la disolución del sujeto. La experiencia erótica del límite en el pensamiento de Bataille es, para Foucault, el principal motivo por el cual hay que alejarse de la fenomenología, la filosofía dialéctica, el hegelianismo y el marxismo, corrientes con pretensiones de recuperar la función fundadora del sujeto, y por la que también encontró la posibilidad de otro pensamiento: un lenguaje sin sujeto.

[3] Michel Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. 1, pp. 233-250.

Filosofía del exceso

Georges Bataille es un incendio de excesos; en su escritura se puede desbordar lo que la modernidad ilustrada calificó de locura, en franca dicotomía con la luz de la razón moderna. Su exuberancia incandescente aspira a mantener y superar un deseo insatisfecho, una tensión que llega al colmo de la risa, cuando decide prenderse fuego junto con su obra, acompañado de todos los santos.

La obra de Bataille, una lúcida reflexión sobre la cascada de pesadillas que tortura a las inteligencias más penetrantes, termina por develar al hombre, asomado siempre al desequilibrio, exigiéndose las más grandes empresas sin que ninguna arda a la temperatura de su fiebre. Sus textos desnudan una inquietud ética o una ética de la Inquietud, que se impone un objeto ilimitado, con lo cual resta cualquier fin moral que destiña al ser: "Si hago un último esfuerzo, y voy hasta el límite de la posibilidad humana, arrojo a la noche los que, por una cobardía inconfesable, se han detenido a medio camino".[4] El pensamiento de Bataille es una exigencia vital en la cual no todo lo sagrado excede a lo buscado, pues el resultado nunca se encuentra en el mismo nivel y el querer jamás coincide con el ser. No es necesario llegar hasta el corazón del universo para advertir que en todo exceso hay una falla; que, lejos de mostrar la nimiedad de la búsqueda, revela el sentido más profundo del juego en el que se tiran los dados sólo por el placer y el dolor de jugar, sin que Dios esconda los dados cargados que cuiden nuestro andar por la tierra; eso significaría abandonar el oscuro objeto del deseo o esperar soluciones del cielo para no agarrar a la inmanencia por los cuernos.

Ni la condena a muerte, dice Bataille, consigue que renuncie al deseo de arder, porque se encuentra comprometido con la violencia, la autonomía y la libertad, experiencias por las que todavía se puede arriesgar la vida, soportar la soledad, después de haber abandonado a Dios y el bien (¿o la conveniencia?), hasta descubrir la verdad más grande: evitar la servidumbre, el estatismo y el familiarismo.

Con Bataille nos hallamos al borde de una filosofía excedida que coloca su objeto más allá de la razón, sin temor a extraviarse, sabedora de la necesidad de perderse para encontrarse, puesto que el poder de la voluntad consiste en seguir escalando la cima, aunque la cumbre sea infinita; una exigencia que significa la consumación de quien se atreva a subir, a condición de no subordinar el ascenso a ninguna causa moral, política o religiosa.

[4] G. Bataille, *La experiencia interior*, Madrid, Taurus, 1984, pp. 207-208.

Como Nietzsche, Bataille es un filósofo del mal, atrayente, porque confiere al infierno su auténtico valor: "La exuberancia es belleza", como para William Blake. Bataille, consecuente con su apuesta por la libertad, odia al bien para entregarse a la refinada búsqueda del mal, a una ética (mal)dita, (mal)dicta, que (mal)dice los enunciados del imperativo categórico kantiano, pues quiere alcanzar lo prohibido, tocar el corazón de lo sagrado con el fin de lograr la santidad: si el sometimiento se ejerce en nombre del bien, sólo el mal puede derribar el tabú.

Para acceder a semejante negación, se requiere el exceso, un golpe de suerte, la oposición del bien y el mal, con una audacia capaz de violentar el juego, que la lógica no puede resolver, porque necesita ser lo suficientemente (mal)dita y temeraria para no dar ni un paso atrás, o ser sustituida por la vida misma. La auténtica vía para tratar el problema de la virtud, que gira alrededor de la suerte, está en el juego, el cual además de responder mejor que el poder logra llegar al alma de lo imposible, sin prejuzgar ni prevenir ningún resultado. Porque la suerte sólo se alcanza jugando, aceptando que el porvenir únicamente se cumple en la libertad. Para Bataille, sólo podemos definirnos como indefinidos y excesivos jugadores, que lanzados como dados a la mesa de la inmanencia logramos reírnos de sabernos risibles; cualquier otra posibilidad sería vacía. Bataille señala: "La definición traiciona el deseo. Apunta a una cumbre inaccesible. La cumbre se hurta a la concepción. Es *lo que es*, nunca *lo que debe ser*. Cuando se la asigna, la cumbre se degrada a la comodidad de un ser, se refiere a su interés. Esto es, en la religión, la salvación —de uno mismo o de los otros".[5]

Sin embargo, la filosofía del exceso sólo es para el hombre total, que se realiza gracias a una estética total, como la de *El nacimiento de la tragedia*, en la cual Nietzsche integra las artes del tiempo y el espacio de la escena trágica, donde el hombre mismo es una existencia artística. La puesta en escena del hombre total rompe con el ser fragmentado, que procede de la necesidad de actuar —especializarse—, subordinando cada instante a un resultado práctico, útil, con lo cual anula el carácter total del ser. Porque quien actúa sustituye su deseo por un mero fin particular, fragmentando la realidad y fragmentándose, pues todo actuar es limitado, especializado. Para Bataille, la existencia total sólo deviene superando el "estado de acción", que hace del hombre un militante, un amante o un poeta, un ser inconcluso que limita sus deseos y aprovecha de forma útil el tiempo para ir hacia un fin prefijado que, a falta de un nombre más adecuado, llama "vida".

Para mantenerse en el deseo de totalidad, se requiere poner en juego la negación de obrar, con el propósito de conseguir esto o aquello en la medida en que a la vida total sólo se llega si se desplaza e incluso si se anula el

[5] G. Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Madrid, Taurus, 1984, p. 121.

objetivo. La totalidad sólo se desborda mediante negaciones infinitas de lo particular (lo fragmentario). Desde esta perspectiva, la libertad no es la lucha contra una opresión particular, sino el ejercicio positivo de la libertad, siempre del lado del mal, el lenguaje imposible, la risa, el arte y la fiesta: "Nadie vio nunca a nuestra existencia en el tiempo otra solución que la fiesta. ¿Una apacible felicidad que no acaba jamás? Sólo una alegría que estalla tiene fuerza para liberar".[6]

Desde luego, la totalidad es una exuberancia, pues es un deseo vacío que se consume por consumirse, que al desear el deseo constituye a ese ser excesivo, sin que haya una tarea precisa por cumplir, en bien de la ciudad, una iglesia, un partido, cuyas metas nos mantienen muy atareados en un solo trozo del mundo. Sólo después de excedernos hasta la misma muerte, podremos decir con Bataille: "Me gusta esta frase de un explorador —escrita en los hielos—, cuando moría: 'No lamento el viaje'".[7]

La búsqueda de la totalidad nos coloca más allá de un solo sentido, el cual plantea la apertura del sinsentido que somos, insuperable, pero que se enmascara con la acción, el objetivo, el fin último. Que no haya un sentido definitivo significa que ningún significante define nuestro ser con un significado, porque somos pluralidad imposible de suprimir. Más allá de esa lógica enana que rechaza lo falto de sentido, es posible concebir nuestro sinsentido en que somos libres de sentido, es decir, polisémicos, tan locos como Dios. Con Bataille se trata de olvidarse del sentido y dejar que nuestros pies abran el más monstruoso de los abismos, para desatar todos los nudos del juicio —meta y actividad— hasta llegar a ese ser total que se angustia, desespera, en tanto rebelión desnuda, cuestionamiento de la certeza, imperio de la razonable sinrazón. Porque cuando Descartes pregunta ¿estoy dormido o estoy despierto?, acompañada de Bataille puedo responder: estoy despierta y sigo soñando. Y la ética kantiana no deja ningún lugar para el deseo y la pasión, como lo hace el mismo Bataille: "Nadie imagina un mundo en el que la ardiente pasión dejara de turbarnos definitivamente [...] Por otra parte, nadie considera la posibilidad de una vida desligada por siempre de la razón".[8]

Bataille es una experiencia desamparada, a cuyo cráter se asoma sólo quien sabe que ya ha agotado todas las posibles vivencias, que no hay más vigor, más virtud (*vis*, fuerza) que para desordenar el aparente orden, donde las únicas reglas del juego se resumen en el desacuerdo, el disenso, la polémica y la crítica. Ya no hay más voluntad de poder, sólo permanece la voluntad de suerte: tirar los dados a la mesa del azar, porque la vida es una

[6] *Ibidem*, pp. 173-174.
[7] *Ibidem*, p. 161.
[8] G. Bataille, *Las lágrimas de Eros*, p. 35.

fiesta inmotivada, como en *Ecce Homo*, una orgía perpetua que trasciende cualquier fin moral, político o religioso.

Es necesario dar un paso hacia una desrealización del mundo, rumbo a la poesía, que con sus desquiciadas palabras nos hace entrar en trance y perder el hilo de Ariadna, para saber que la vida es un juego laberíntico, y no puede ser puesta en función de..., pues nos obligaríamos a nosotros mismos a suspender el vuelo y al alma a arrastrase cual reptil. Estar a merced de la suerte significa la alegre aceptación de la locura que a cada cual nos toca, aceptar nuestro clamor en el desierto, en cuyo silencio se pierde el grito y donde cada instante no está motivado (al contrario de toda moral). Bataille no busca una salida, porque no la hay; su auténtico recurso es la suerte: se juega entre la conciencia moderna y el inconsciente romántico.

Sólo nuestra parte maldita puede conducirnos hacia la libertad, el abandono, la negación de la servidumbre; ya no hay más consuelo en el reposo que anula la pasión, sólo el encuentro detonante y desgarrado entre (nos)otros, que al comunicarnos mata, porque nos presenta abismales, inacabados, como el lenguaje: "La comunicación exige un defecto, una 'falla'; entra, como la muerte, por un defecto de la coraza. Pide una coincidencia de dos desgarraduras, en mí mismo y en otro".[9]

Bataille es una invitación al caos, como la incitación de la *Gaya ciencia,* que rompe las órbitas de los astros, por el goce desbordante de descentrar al yo a través del otro, haciéndonos cósmicamente responsables, sin necesidad de descargar las penas en Dios, porque su muerte, desde Nietzsche, es una victoria sobre nosotros mismos. Sin Dios ya no se puede esquivar la suerte ni la búsqueda de lo indecible, de la experiencia jamás dada, en el límite de lo inalcanzable, en el deseo incolmable del amor, pues somos dos agujeros derramados entre nos sin colmarnos: "Ardía de amor. Me sentía limitado por las palabras. Me agotaba de amor en el vacío, como frente a una mujer desnuda y deseable, pero inaccesible. Sin siquiera poder expresar un deseo".[10]

El pensamiento de Bataille puede ser una de las más peligrosas filosofías, porque sugiere —como la *voluntad de poder*— un peligro para la vida, en tanto que reta a vivirla. Pero ¿qué otra forma habría de hacer filosofía para Bataille? Se trata de una experiencia interior amenazante, como si el mar decidiera fundirse con la tierra en una impensable hecatombe. Estamos ante una filosofía que no tiene sentido discutir, porque se extralimita, nos enriquece a la vez que nos arruina, pues nos propone la renuncia al estar del Estado y de la existencia, al familiarismo y a la comodidad.

[9] G. Bataille, *El culpable*, Madrid, Taurus, 1981, p. 39.
[10] G. Bataille, *Lo imposible*, México, Premiá, 1979, p.152.

Ponerse realmente en juego significa dejarse arrastrar por un discurso excesivo, que va más allá del saber absoluto, el sistema y el mismo lenguaje, y llega a maldecir también a la poesía, por impotente, como consecuencia de su ilimitada búsqueda de lo indecible: lo imposible, la comunicación y la impensable continuidad. No se trata de un juego solipsista; somos eslabones interminables que nos continuamos unos en otros la experiencia del éxtasis, el límite de lo sagrado, lo erótico: lo que está en juego es la comunidad, una comunicación maldita, transmitida por contagio por medio de una epidemia maliciosa, para la cual no hay cura ni refugio en el miedo, a menos que se acepte renunciar a la azarosa cumbre del deseo. Probar la suerte es experimentar el límite del absurdo, donde se puede ser ángel o demonio, según la intensidad de la transgresión del universo.

El erotismo de la palabra

Todo lo humano exige de la asociación, en la medida en que para las grandes empresas es menester desbordar esfuerzos conjuntos; requiere nuestra continuación, la cual nunca se reduce a la posibilidad de uno solo; "la soledad es un error". La continuidad rota por el nacimiento nos hace seres discontinuos; el objeto y el sujeto están escindidos; esto impulsa el eterno deseo de continuidad. "Somos seres discontinuos, individuos que morimos aisladamente en una aventura ininteligible, pero tenemos nostalgia de la continuidad perdida [...] tenemos la obsesión de una continuidad primera, que nos liga generalmente al ser."[11]

Por la búsqueda de continuidad llegamos al erotismo. Nuestra discontinuidad nos empuja a extralimitarnos, a crear la continuidad, que, no obstante ajena, es la posibilidad más genuina, la vía más regia para trascendernos. De acuerdo con Bataille, puede hablarse de tres tipos de erotismo según el grado de continuidad: el de los cuerpos, el de los corazones y el sagrado. Este último es la síntesis de los dos primeros, porque todo erotismo posee algo de sagrado, aunque los cuerpos y los corazones no pertenezcan a lo sagrado en su más profundo sentido.

Toda actividad que trasciende al hombre pertenece al campo del erotismo, la búsqueda interior que permite jugar con la muerte, repetir el simulacro en cada intento de continuidad. El propósito es escapar del aislamiento del ser, pero no hacia un más allá de lo inmediato —ello sería una actitud religiosa—, sino en la inmediatez, como disolución del ser constituido en el orden discontinuo. El erotismo es la disolución de todas las formas constituidas en la vida social; por ello, es violencia que arranca

[11] G. Bataille, *El erotismo*, p. 28.

al ser de la discontinuidad, hasta que lo hace de manera definitiva la muerte. Somos seres que jugamos a pasar de la discontinuidad a la imposible continuidad. El erotismo pretende, aunque no lo logra en plenitud, llegar a las entrañas del ser, abrirlo hasta encontrar su vida erótica. El erotismo abona el terreno para que dos seres se mezclen, se disuelvan en el mar del deseo, violentando lo cerrado del ser en la desnudez, provocando el estado de comunicación, en la cual dos cuerpos se conectan por sus heridas, sus conductos, hasta la obscenidad que desordena los cuerpos y los lleva a perder su individualidad y la afirmación de sí mismos. El erotismo de los cuerpos es desposesión, juego en el que los seres se derraman uno en otro, se sacrifican en la búsqueda de continuar sus cuerpos. El erotismo es la fascinación del ser discontinuo por fundar un universo continuo, más allá de lo posible, incluso con la posibilidad de experimentar lo siniestro.

El erotismo de los corazones, libre de la carne, es la afección definitiva, la pasión de los amantes capaz de llegar a una violencia superior, al punto de la posesión demente, de un goce tan grande que puede ser confundido con el dolor, porque la continuidad buscada acentúa más la discontinuidad y los sumerge en un pantano de angustias. Si bien esta posesión no significa la muerte, tampoco excluye la posibilidad de su participación, pues en plena melancolía el amante delira en matar al ser amado antes que perderlo, o bien, desea su propia muerte antes que verse perdido en el bosque de la soledad. El erotismo de los corazones se encuentra anclado a una maravillosa ilusión: la creencia de haber encontrado en el amado la continuidad perdida y siempre buscada, en un solo corazón herido, atravesado por la flecha de la amenazante discontinuidad: "Pues hay, para los amantes, más probabilidades de no poder estar juntos largamente que de disfrutar de una contemplación extraviada de la continuidad íntima que les une".[12]

El erotismo de lo sagrado, como todo erotismo, se sitúa más allá de lo real inmediato; se plantea la continuidad en un grado supremo; en la medida en que es experiencia mística y no religiosa, no busca un objeto (éste cae en el terreno de la discontinuidad), sino el sentimiento de continuidad, en la imperturbabilidad del sujeto, en los umbrales de la muerte, en el secreto ininteligible, incognoscible de la continuidad. El erotismo sagrado es el rechazo total al repliegue sobre sí mismo, como la poesía, el límite de lo impensable, lo indecible, la más loca disolución que pudiera plantearse del cosmos: "La poesía conduce al mismo punto que cada forma de erotismo, a la indistinción, a la confusión de los objetos distintos.

[12] *Ibidem*, p. 34.

Nos conduce a la eternidad, nos conduce a la muerte, y por la muerte, a la continuidad: la poesía es la eternidad. *Es la mar ida con el sol*".[13]

De acuerdo con esta búsqueda de la continuidad perdida, el lenguaje es también una forma de continuarnos, comunicarnos, aunque siempre de manera fallida, pues la continuidad plena sólo se daría en la muerte. ¿O en una experiencia erótica de lo imposible y, por lo tanto, indecible? Tal vez por ello Bataille debía maldecir la poesía, pues llega al límite del abismo sin terminar por precipitarse, sin alcanzar el fondo de lo imposible. Esto es como la cumbre a la que tiende el deseo, la cual resulta tan inaccesible como el Snark de Carroll, porque su presencia es ausencia: "Como el castillo de Kafka, la cumbre no es finalmente sino lo inaccesible. Se nos escapa, al menos en la medida en que no dejamos de ser hombres: de hablar".[14]

Al margen de sus debilidades, la comunicación no desea otra cosa que jugar a la continuidad, al simulacro, ahí donde los seres se asoman fuera de sí y corren el riesgo, la amenaza de negarse, de afirmar su no-yo; en última instancia no hay otro remedio, pues como no pueden vivir "más que fuera de sí mismos" han de querer el mal de perderse, el lenguaje que es negatividad —afirmación y negación—, y los vuelve penetrables de modo irremediable —placentero—. La vida no es sólo un río interior, sino una exuberante catarata que se precipita hacia fuera, también un gran agujero desnudo, el cual recibe todos los torrentes que deseen verter en su seno. Toda la cultura está movida por caudalosos deseos de continuidad.

El lenguaje imposible

El erotismo, advierte Bataille, que es transgresión y violencia, irracionalidad y disolución, se opone al mundo del trabajo, el orden, el interdicto y la razón, los cuales, pese a parecer dos polos irreconciliables del todo, van de la mano. El hombre transita de uno a otro polo con su vida desgarrada, puesto que el trabajo es parte de su sustento y la violencia es un exceso propio de su ser: "De forma general, sucede que humanamente la suma de energía producida es superior a la suma necesaria para la producción. De ahí esa continua excesiva plenitud de energía",[15] que debe ser derrochada en la transgresión, en la violencia hacia el mundo, en todos sus órdenes.

El hombre no puede obedecer eternamente: la energía que se agita en él no consigue plegarse en su totalidad a la razón, al orden. Por ello, el hombre constituye un exceso de los límites imposibles de reducir —sólo

[13] *Ibidem*, p. 40. las cursivas pertenecen al famoso poema de Rimbaud: *C'est la mer allée / Avec le soleil.*

[14] G. Bataille, *Sobre Nietzsche*, *op.cit.*, p. 64.

[15] *Ibidem*, p. 67.

en una pequeña parte—, una violencia cuyo poder es irracional, como la misma naturaleza. El exceso se presenta cuando la violencia se impone sobre la razón, en el momento en que la transgresión rebasa al interdicto, si bien nunca al punto de desaparecerlo, —el erotismo sin la noción de lo prohibido ya no tendría ningún papel—, sino conservándolo, según el momento hegeliano dado por el verbo *aufheben* (superar conservando). Como lo plantea Bataille: "La necesidad de quebrantar por lo menos una vez la prohibición, aunque sea santa, no por eso reduce a la nada su principio. Aquel que mentía torpemente, que, al mentir, pretendía que 'la única cosa atroz' era 'la mentira', tuvo hasta la muerte la pasión por la verdad".[16]

La fascinación del erotismo —búsqueda de la continuidad—, está en el atentado contra la interdicción, contra el orden y en favor de la violencia, que es un suplicio, el éxtasis, o la misma escritura caótica de Bataille, que comprometida con el erotismo —la poesía— llega a una experiencia límite, contraria a los cánones políticos del orden del lenguaje —comprometido con la razón institucionalizada.

Tomando el *potlach* como principio de *la economía general* —antieconómico, como el psicoanálisis— más allá de una economía del trabajo —sin excluirla—, podemos pensar que una parte de la energía excedente se derrocha en el lenguaje, muchas veces no tiene ninguna utilidad, y sobrepasa nuestros límites, pues es un desgaste, una pérdida, un desecho, una destrucción, pero nos proporciona el poder de volvernos a extralimitar. El *potlach* es como la obra de arte: no sirviendo para nada al artista, ya no le pertenece más y la entrega a la colectividad, como un reto, como una invitación a que responda con un derroche mayor.

Bachelard plantea en alguna de sus obras de poética que hay una especie de complejo en el lector, quien siempre afirma para sí: "¡Ojalá yo hubiera escrito esto!", o bien, "¡yo podría decir esto con mayor fuerza!" Una condición por la cual puede sostenerse que todos somos escritores, poetas, pintores, puesto que participamos del derroche del artista —fiesta, exceso del ser, sacrificio y asesinato de lo real—.

Aquí se encuentra también el deseo de plenitud, de continuidad en ser, como un fantasma, incitándonos a conseguir lo imposible, en cuya persecución nos encontramos por añadidura con la cultura. Veamos cómo lo aprecia Bataille: "Porque generalmente, en el sacrificio o el *potlatch,* en la acción (en la historia) o la contemplación (el pensamiento), lo que buscamos es siempre aquella sombra —que por definición no sabríamos alcanzar— que llamamos vanamente la poesía, la profundidad o la intimi-

[16] G. Bataille, *La literatura y el mal,* Madrid, Taurus, 1981, p. 105.

dad de la pasión. Forzosamente nos engañamos, puesto que queremos, a toda costa, alcanzar esta sombra".[17]

Por supuesto, Bataille lo aclaraba en *Madame Edwarda:* "el exceso no puede fundamentarse filosóficamente en función de que el exceso excede al fundamento".[18] Se trata del ser que ha desbordado los límites. No podríamos acceder al lenguaje excesivo, sino por la poesía, el imposible decir, que se encuentra más allá de ella misma, donde asistimos a la disolución de las palabras o su consumación por la vía de la experiencia silenciosa.

Pero decir lenguaje para referirse a la poesía es un error de principio: el lenguaje —ese que se dice articulado— no puede alcanzar los límites de lo imposible, a no ser renunciando a designar el mundo, aceptando ser pura evocación, interioridad del lenguaje, alma de la lengua. "La comunicación íntima no utiliza las formas exteriores al lenguaje, sino fulgores solapados análogos a la risa (los trances eróticos, la angustia sacrificial, la evocación poética...)."[19]

De ahí que la comunicación que se desea transparente, certera y total, padece de un residuo imposible de asimilar, una falla insuperable, tan impensable como si el amante pudiera continuarse en el amado, porque la continuidad sólo consigue una parte del ser.

Como también lo sospechan Sócrates y Cratilo, Bataille sabe que las palabras no permiten una mejor comprensión del mundo ni salvan el abismo entre nosotros y la realidad, entre las palabras y las cosas, entre los interlocutores, los cuales, aunque lo aspiren, no pueden alcanzar una objetividad ideal para el conocimiento, pues sólo son una fascinación exasperada hasta el colmo, una mágica trampa, el único recurso ilusorio de comunicarnos, de rescatar nuestro ser hecho jirones por el vendaval de la vida que nos despoja.

Porque el lenguaje es un juego a muerte, equilibradamente loco, una boda del cielo y el infierno, donde la presencia y la ausencia se unen en un orgasmo sin fin. Por ello, se puede recurrir a Dios para acentuar su vacío o apelar a una economía antieconómica, puro derroche improductivo, vital erotismo que culmina en la muerte o a una literatura que se suicida para poderse ejercer hasta sus últimas consecuencias, en un lenguaje excesivo que se diluye en el silencio, en una escritura–contraescritura y una filosofía capaz de llegar a ser antifilosófica y hasta maldita.

La esencia del lenguaje es un precipicio, como para Lautréamont, o una porquería, según Antonin Artaud, o el fin del mundo, como en toda letra maldita, donde la violencia nunca es suficiente para semejante aniqui-

[17] G. Bataille, *La parte maldita,* Barcelona, EDHASA, 1974, p. 117.

[18] G. Bataille, *Madame Edwarda,* México, Premiá, 1979, p. 36.

[19] G. Bataille, *El culpable,* p. 159.

lación. Sólo el lenguaje violento logra ofrecerse como un desvanecimiento, como una provocación capaz de desatar una demoníaca carnicería contra sí mismo. Lo declara Bataille: "Si fuese preciso concederme un lugar en la historia del pensamiento sería, según creo, por haber vislumbrado los efectos, en nuestra vida humana, del 'desvanecimiento de lo real discursivo', y por haber sacado de la descripción de esos efectos una luz evanescente: esta luz deslumbra, pero anuncia la opacidad de la noche; no anuncia más que la noche".[20]

La imposibilidad del lenguaje está en sus límites, en el agotamiento de su ser, desgarrado y destructor, en una poesía que rebasa a la poesía misma con su propia agitación. Más allá de la poesía, tal vez no haya otra experiencia que la risa, o el límite que señala la experiencia de lo divino. Pero ¿no es acaso la palabra Dios, como totalidad inaccesible, el más escandaloso de los excesos del lenguaje y la más evidente ansia de erotismo?

[20] G. Bataille, *La experiencia interior*, p. 205.

II. DOSSIER

METÁFORA Y MENTIRA: APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE CULTURA EN NIETZSCHE

Ricardo Marcelino Rivas*

Partiendo de un concepto de *cultura*

La cultura puede ser definida como la información transmitida por aprendizaje social, es decir, por imitación, educación, enseñanza o asimilación. En general, se refiere al conjunto de los diversos aspectos de la conducta humana que son aprendidos y que se transmiten a lo largo de la historia por aprendizaje social.[1] Es clásica la definición que desde la antropología cultural dio Edward Burnett Tylor (1833-1917): "toda esa compleja totalidad que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, hábitos y capacidades cualesquiera adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad".[2] Se refiere a todos los conocimientos, capacidades, hábitos y técnicas adquiridos o heredados socialmente, por educación, imitación y condicionamiento.[3] La cultura es, por un lado, producción y creación humana y, por otro, herencia social. En tanto herencia, ella no es sólo resultado y producto de la evolución humana, sino condición de posibilidad de la misma, al igual

---

* Instituto de Posgrado, Investigación y Educación Continua, Universidad Intercontinental, México.

[1] También significó la intervención *consciente* del hombre frente a la naturaleza. *Cfr.* "Cultura", en Walter Brugger, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Herder, 1969, p. 131.

[2] Edward Burnett Tylor, *Cultura primitiva*, t. 1, Madrid, Ayuso, 1976, p. 19. *Cfr.* José Antonio Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1995, p. 20.

[3] *Cfr.* "Cultura", en Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 272-277.

que, por ejemplo, el cerebro y el lenguaje no son sólo resultado de la evolución, sino factores que la han determinado. Existe una relación circular entre la evolución de la naturaleza, la transmisión de la información y la aparición de la cultura.

El carácter simbólico y metafórico de la cultura

Para aproximarnos al concepto de cultura que se encuentra en el pensamiento de Nietzsche y retomando la definición anterior, consideremos el carácter fundamentalmente simbólico de la transmisión cultural humana, que se realiza sobre todo por medio del lenguaje. La racionalidad y el lenguaje fueron factores decisivos que permitieron la extraordinaria complejidad de la cultura humana. Ernst Cassirer afirmará que en el mundo humano hallamos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre y que la definición clásica de éste como animal racional no ha perdido vigencia, puesto que la racionalidad es un rasgo inherente a todas sus actividades. Sin embargo, tal definición merece ampliarse, pues la razón es un término inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, entre las que se puede incluir, además del pensamiento lógico conceptual de la ciencia y de la filosofía, todo el conjunto de sentimientos, emociones, esperanzas e ilusiones que el ser humano ha materializado en instituciones, como la ciencia, el arte, la religión, la moral y el derecho. Todas estas formas de vida cultural humana son simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un animal racional, debe definirse como un animal simbólico, para designar su diferencia específica respecto de los demás animales.[4]

Para la noción de cultura que Nietzsche utiliza, resulta conveniente, entonces, referirnos al hombre no sólo como *homo simbolicus*, sino como *homo loquens*, ello derivado de su condición de ser animal creador. Esta capacidad creativa se debe al instinto de conservación.

Por tanto, Nietzsche concibe la cultura como la escena sobre la que tiene lugar la representación de la autoproducción de la humanidad por medio de las distintas formas espirituales. La cultura constituye una forma histórica, cuyo curso equivale al despliegue de la autocreación del hombre. El concepto de cultura, que viene determinado por el pensamiento artístico, implica la estructuración del caos de las fuerzas pulsionales. En un pasaje de los fragmentos póstumos (1883), Nietzsche emplea esta metáfora:

[4] Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 47-49.

"La cultura es sólo una fina piel de manzana sobre un ardiente caos".[5] La cultura se comporta como un principio artístico que impone una forma unitaria al "ardiente caos" informe. El principio creador es una reproducción del impulso de la propia naturaleza; es el trabajo de la voluntad de apariencia que continúa su impulso en el hombre mediante la producción de símbolos. El estudio de las formas culturales aparece como una ciencia natural, la ciencia natural de las ilusiones, puesto que las hace derivar de los instintos o potencias de la naturaleza. La cultura es una actividad estética; las formas producidas por ella y que, al mismo tiempo, la constituyen, son derivados estéticos del caos, de aquello que no tiene forma. Las producciones culturales son configuraciones, simulaciones de lo amorfo, apariciones de la voluntad de vivir.[6] La interpretación del planteamiento nietzscheano es que la cultura posee un origen natural, instintivo. En el instinto de supervivencia se asienta la estructura creadora y estética del hombre, a partir de la cual se originará la cultura.

La insuficiencia existencial como condición de la cultura

Desde la época de los sofistas se estableció la contraposición entre *phýsis* y *nomos*; esto es, entre el mundo de la naturaleza y los instintos frente al mundo de la razón, el lenguaje y los convencionalismos sociales y culturales.[7] Tal oposición ilustra el carácter de "mal necesario" de la cultura para hacer posible la existencia y coexistencia humanas. Dos cuestiones se hallan presentes aquí: la primera es que, en la naturaleza, el ser humano tiene desventajas frente a otros animales, dotados de mayores y mejores mecanismos

[5] Kritische Studienausgabe, 10, 362, cit. por Agustín Izquierdo S., "El concepto de cultura en Nietzsche", tesis de doctorado, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1992, p. 15.

[6] En ese sentido se puede entender la expresión utilizada en "Die dionysische Weltanschauung": "La náusea que causa el seguir viviendo es sentida como medio para crear". Es decir, la cultura, como creación humana, es manifestación producida por la voluntad. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, México, Alianza, 1993, p. 248.

[7] Un tratamiento amplio sobre el tema de los sofistas está en Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía*, vol. I, "Antigüedad: Grecia y Roma", Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1970, pp. 224-230. Recordemos que Nietzsche es uno de los reivindicadores de los sofistas: "Los sofistas no son otra cosa que realistas: formulan los valores y las prácticas familiares a todo el mundo para elevarlas al rango de valores; tienen la valentía particular a todos los espíritus vigorosos, de conocer su inmoralidad [...] Los sofistas eran griegos; cuando Sócrates y Platón tomaron el partido de la justicia eran judíos o yo no sé qué. La táctica de Grote para defender a los sofistas es falsa: quiere elevarlos al rango de personas honradas y de moralistas; pero precisamente su honradez consistió en no hacer chascarrillos con las grandes palabras de virtud". F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1967, vol. IV, §§ 428 y 429, pp. 170-171.

instintivos con los que son capaces de sobrevivir. La otra, es que posee la inteligencia y la voluntad para compensar esas desventajas naturales. Platón lo describe en el mito de Prometeo,[8] según el cual podemos considerar el origen de la cultura como efecto de la insuficiencia existencial, tal y como lo explica Arnold Gehlen,[9] a quien nos permitimos retomar para destacar que el ser humano revela en su estructura insuficiencia existencial y que es, a final de cuentas, la condición de posibilidad de la aparición de la cultura —también de la razón, como veremos al retomar a Nietzsche—.

Como ser abandonado por sus instintos, el ser humano requiere barreras protectoras contra la depredación como formas supremas del orden que lo amparen y le permitan entender y desarrollar su entorno y a sí mismo.[10] De acuerdo con Gehlen, el hombre constituye un caso excepcional en el mundo animal; se encuentra "orgánicamente desvalido", sin armas naturales, sin órganos de ataque, defensa o huida, con sentidos de una eficacia no muy significativa; los órganos especializados de los animales superan con creces cada uno de sus sentidos; no está revestido de pelaje ni preparado para la intemperie, y la mayoría de los pocos instintos con que cuenta son débiles. Todas estas características se engloban en el concepto de "falta de especialización", en comparación con los animales "superiores". Por tanto, afirma Gehlen:

> El hombre es un "ser carencial" orgánicamente, no apto para vivir en ningún ambiente natural, de modo que debe empezar por fabricarse una segunda naturaleza, un mundo sustitutivo elaborado y adaptado artificialmente que compense su deficiente equipamiento orgánico. Esto es lo que hace dondequiera que lo vemos. Vive, como quien dice, en una naturaleza artificialmente convertida por él en inofensiva, manejable y útil a su vida, que es justamente la esfera cultural. También se puede decir que él se ve biológicamente obligado a dominar la naturaleza.[11]

Sostiene que adondequiera que miremos se notará al ser humano propagado por toda la tierra, sojuzgando cada vez más la naturaleza a pesar de su desvalimiento físico. No es posible indicar un "ambiente", una suma de condiciones naturales y originarias indispensables para que el hombre pueda vivir, sino que se "conserva" en todas partes: en el polo y en el ecuador, en el agua y en la tierra, en el bosque, en el pantano, la montaña y la estepa. Vive como "ser cultural", es decir, de los productos de su actividad previsora, planificada y mancomunada, que le permite procurarse, transformando previsora y activamente conjuntos muy diversos de condiciones na-

[8] *Cfr.* Platón, *Protágoras*, en *Diálogos*, Madrid, Gredos, 2000, vol. I., pp. 388-392.
[9] *Cfr.* Arnold Gehlen, *Antropología filosófica*, Barcelona, Paidós, 1993.
[10] *Ibidem*, p. 90.
[11] *Ibidem*, p. 66.

turales. De ahí que se pueda llamar esfera cultural a la respectiva totalidad de condiciones iniciales modificadas por su actividad, en las cuales sólo el hombre vive y puede vivir. En resumen, el dominio que ha ejercido sobre la naturaleza se debe en su origen a una insuficiencia biológica o natural, lo cual le ha permitido, para poder sobrevivir, desarrollar un mundo contrapuesto a aquella. Por ello, podemos afirmar, parafraseando a Nietzsche, que el origen de la cultura es instintivo y se debe al instinto de supervivencia. Como el hombre no está dotado por la naturaleza de lo básico para la supervivencia, el instinto de ésta lo impele a crear los medios —entre ellos la razón y la voluntad—, para transformarla y adecuarla a sus propios intereses o fines. Ahora bien, es posible identificar dicho instinto con las dos figuras representativas de la creación estética: Dionisos y Apolo, figuras que aparecen fundidas en el instante del "florecimiento de la voluntad", tal cual Nietzsche desarrolló en el escrito "Die dionysische Weltanschauung".[12]

Nietzsche y su concepción del hombre como animal creador de metáforas

En *El nacimiento de la tragedia*, cuando Nietzsche expone las tres ilusiones —a saber, dionisiaca o trágica, apolínea y socrática— pone de manifiesto la naturaleza de éstas como "velos" con los que el hombre griego encubre la realidad, de tal modo que sea posible hacer llevadera y vivible la vida. Las tres ilusiones son mentiras —en sentido extramoral—, creaciones artísticas —más las dos primeras que la tercera— con las que el hombre tiene la posibilidad de habérselas con el sinsentido del mundo.[13] Nietzsche distingue la ilusión noble de la vulgar; la primera no tiene resentimiento contra la vida; ésta es la ilusión estética, tanto apolínea como dionisiaca. Mientras que la segunda —como es el caso de la socrática, que desprecia y traiciona la vida y la naturaleza en aras de una realidad sobrenatural— será la base degradada de la cultura occidental y de la metafísica, que coloca el mundo real del devenir en función de un falso mundo estático y suprasensible; que pone la vida en función de la razón, en lugar de poner la razón al servicio de la vida y convierte lo real en aquella copia de una pretendida realidad "más verdadera".[14] Esta última ilusión se impondrá en la cultura occidental en una línea de continuidad desde el platonismo, pasando por el cristianismo, hasta llegar al racionalismo y el cientificismo modernos.

[12] "Los griegos, que en sus dioses dicen y a la vez callan la doctrina secreta de su visión del mundo, erigieron dos divinidades, Apolo y Dionisos, como doble fuente de su arte". F. Nietzsche, "La visión dionisiaca del mundo", en *El nacimiento*..., pp. 230 y *ss*.

[13] *Ibidem*, pp. 190-191.

[14] *Cfr*. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2002, p. 52.

Ahora bien, esas ilusiones son construcciones simbólicas, metafóricas (gestuales y sonoras), son lenguaje. Sin introducirnos en la compleja teoría epistemológica nietzscheana de la apariencia, el devenir, la multiplicidad y la contingencia, existe un presupuesto clave: el pensamiento —artístico, evidentemente— y, por tanto, el lenguaje —metafórico—, no tienen la capacidad de conectarnos con el mundo exterior, sino que son "puentes ficticios" a través de los cuales nos podemos mover hacia él.[15] El lenguaje, entendido como ilusión, es también un artificio para poder movernos en el mundo. Así lo expresa el mismo Nietzsche en el amplio pasaje de "El convaleciente":

> ¿Es que ha venido a ti un nuevo conocimiento, un conocimiento ácido, pesado? Como masa acedada yacías tú ahí, tu alma se hinchaba y rebosaba por todos sus bordes.
> ¿Te vino acaso una nueva verdad, ardua y penosa? Estuviste tendido cual masa a la que han puesto levadura; tu alma fermentó hasta desbordarse por todos lados.
> ¡Oh, animales míos, respondió Zaratustra; seguid parloteando así y dejad que os escuche! Me reconforta que parloteéis: donde se parlotea, allí el mundo se extiende ante mí como un jardín.
> Qué agradable es que existan palabras y sonidos: ¿palabras y sonidos no son acaso arco iris y puentes ilusorios [ficticios] tendidos entre lo eternamente separado?
> A cada alma le pertenece un mundo distinto; para cada alma es toda otra alma un trasmundo.
> Entre las cosas más semejantes es precisamente donde la ilusión miente del modo más hermoso; pues el abismo más pequeño es el más difícil de salvar.
> Para mí —¿cómo podría haber un fuera-de-mí?—, ¡no existe ningún fuera! Mas esto lo olvidamos tan pronto como vibran los sonidos: ¡qué agradable es olvidar esto!
> ¿No se les han regalado a las cosas nombres y sonidos para que el hombre se reconforte en las cosas? Una hermosa necedad es el hablar: al hablar el hombre baila sobre todas las cosas.
> ¡Qué agradable son todo hablar y todas las mentiras de los sonidos! Con los sonidos baila nuestro amor sobre multicolores arco iris.[16]

[15] "En la palabra, la esencia de la cosa es simbolizada por el sonido y por su cadencia, por la fuerza y el ritmo de su sonar, y la representación concomitante, la imagen, la apariencia de la esencia, son simbolizadas por el gesto de la boca. Los símbolos pueden y tienen que ser muchas cosas; pero brotan de una manera instintiva y con una regularidad grande y sabia. Un símbolo notado es un *concepto:* dado que, al retenerlo en la memoria, el sonido se extingue del todo, ocurre que en el concepto queda conservado sólo el símbolo de la representación concomitante. Lo que nosotros podemos designar y distinguir, eso lo 'concebimos'". F. Nietzsche, *El nacimiento...*, p. 254.

[16] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, México, Alianza, 1992, p. 299.

Es posible rescatar de esta larga cita el carácter simbólico o, mejor dicho, ficticio del lenguaje y de todas las creaciones humanas. No sólo viene a colación la cita de los escritos póstumos: "No hay hechos, sino sólo interpretaciones",[17] sino que, además, hay aquí una concepción de la cultura, de la realidad como metáfora. Hablar, crear, es metaforizar. El hombre es un sujeto artísticamente creador, caracterizado por su instinto para la construcción de metáforas. Tal instinto opera en la formación de los conceptos, produciendo la relación estética y metafórica entre sujeto y objeto, ya que el lenguaje no tiene capacidad para expresar de manera adecuada la realidad. Todo lenguaje es mentira. Pero ha sido por medio de él que el hombre ha sido capaz de soportar la desventura de la existencia humana.

De aquí se desprende una implicación importante: como lo hemos mencionado, la cultura como metáfora es mentira, y sólo existe la mentira; el único objeto de meditación es, por lo tanto, la mentira o la cultura. "Yo soy el primero que ha descubierto la verdad, debido a que he sido el primero en sentir –en oler– la mentira como mentira", escribe en *Ecce Homo*.[18] Todas las construcciones del hombre son ficciones construidas gracias a la capacidad de la imaginación. Todo el pensamiento que pretende la verdad no es sino una mentira más. Colocar una mentira como verdad. La verdad sólo es posible como constatación de la mentira; la afirmación de una verdad es tomar una mentira como verdad. En ese sentido, la cultura, además de ser mentira, se considera como una ilusión y como un estimulante para seguir viviendo. El criterio que permite juzgar y valorar la cultura a Nietzsche es la capacidad de estímulo contenida en su mentira.

La creación cultural se halla invertida en la cultura alejandrina, cuyo fundador es Sócrates y de la que el hombre moderno es su producto terminal, debido a que desde entonces ha prevalecido lo consciente sobre lo inconsciente, es decir, ha tenido la primacía el instinto de verdad. La cultura es la apariencia o mentira que oculta la "verdad". La verdad trágica consiste en la constatación de la falta de fundamento del mundo y éste es el comienzo del filosofar según Nietzsche, pues, a diferencia de lo que sostiene Aristóteles, la filosofía debe empezar no por el asombro, sino por el horror. La cultura es la capacidad de transfiguración del horror, del estado donde toda forma o ilusión protectora está ausente. El resultado es la aparición de la forma que afirma la vida. La apariencia de la cultura constituye al sujeto.[19] Verdad y apariencia o verdad e ilusión. La crítica a

[17] "Contra el positivismo que se limita al fenómeno, 'sólo hay hechos', diría yo; no, hechos precisamente no los hay, lo que hay es interpretaciones." F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, en *Obras completas.*, vol. IV, § 480, p. 191.

[18] F. Nietzsche, *Ecce Homo*, en *Obras completas*, p. 718.

[19] "El sujeto nietzscheano es sólo apariencia; pero ésta no se define en relación a un ser". Gianni Vattimo, *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 40.

la cultura también lo es a la depravación de la ilusión, de la apariencia y de la mentira.

La capacidad de generar metáforas es lo más propio de la cultura; los restos que de ella quedan –los conceptos científicos y filosóficos, poseedores de verdad– son sólo formas que simulan cultura. El hombre se ha convertido en animal desprovisto de metáforas. Las mentiras del hombre moderno sólo contribuyen a fomentar su carácter de animal fisiológicamente deprimido. Sólo el olvido del instinto constructor de metáforas en el origen del lenguaje ha podido conducir a suponer que los conceptos metafísicos permiten alcanzar la realidad verdadera.[20]

La crítica a la cultura como crítica al lenguaje metafísico

Si partimos de la premisa nietzscheana de que la metáfora erigida a categoría de verdad es el lenguaje racional y que éste ha determinado el orden del mundo, el orden humano, resulta comprensible que las construcciones humanas que pueden bien ser denominadas como creaciones culturales se hallan marcadas por el sello de la falsedad de la racionalidad. Asimismo, en continuidad con su crítica al dualismo platónico cristiano, la cultura es un ámbito opuesto de modo radical a la naturaleza, al orden de los instintos y de la vida animal.

La cultura puede interpretarse como una estrategia zoológica para mantener la supervivencia de una especie, en particular la del *homo sapiens*.[21] En *Genealogía de la moral*, Nietzsche rastrea los orígenes de los prejuicios morales fundamentales de nuestra cultura, definiéndola como el encubrimiento de nuestra verdadera naturaleza instintiva.[22] Allí, considera la moral de nuestra cultura profundamente antinatural al alzarse contra los instintos primarios de la vida y promulgar falsos valores —como la modestia y la pobreza de espíritu—, que tienen en el sermón de la montaña su mejor ejemplificación.[23]

La base filosófica del resentimiento contra la vida, aunque fue instaurada por Sócrates,[24] halla en el platonismo su mejor formulación y en

[20] F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* [trad. de Simón Royo Hernández], <http://lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf)>, consultada en mayo de 2007.

[21] En ese sentido, se habla de la cultura como *engaño* y como mecanismo de supervivencia. Nietzsche afirma: "La verdad es aquella clase de error sin el cual no puede vivir un ser viviente de una determinada especie", *La voluntad de poder*, § 492, en *Obras completas*, p. 194.

[22] *Cfr*. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1971.

[23] "La fórmula más famosa de esto se halla en el Nuevo Testamento, en aquel Sermón de la montaña." "La moral como contranaturaleza", en *El crepúsculo de los ídolos*, p. 59.

[24] "La demostración de los valores morales tuvo por consecuencia crear el tipo desna-

el cristianismo a su mejor difusor. Recordemos que Nietzsche considera el cristianismo como religión de débiles y esclavos que ponen su vida en función de otra vida futura, negación de la vida auténtica, una religión que es una metafísica de verdugos. El cristianismo es la base de una moral de esclavos, débiles, enfermos y resentidos contra la vida, culpabilizadores y culpabilizados que ensalzan la autonegación. Pero, desde Sócrates, la cultura cimentada en la ilusión de verdad y de razón ha echado mano de su capacidad de creación y ha elaborado esos valores morales que han corrompido nuestra naturaleza instintiva y ha erigido un "sistema de metáforas en lenguaje canónico de la verdad".[25] Por ello, toda crítica a la cultura debe serlo a la razón y al lenguaje metafísico.

a) Crítica a la razón lógica

La crítica de la corrupción idealista de la razón conlleva una autocrítica radical de la razón que ya no puede depender de alguna verdad superior. Tal autocrítica implica, en primer lugar, la crítica a los fundamentos lógicos de la razón y, en segundo, la crítica al lenguaje metafísico.

La metafísica ha pretendido constituirse en teoría de la realidad; para ello ha forjado un conjunto de categorías lógico-ontológicas, mediante las que cree haber hecho inteligible lo real. No obstante, la vinculación intrínseca entre lógica y ontología se convierte en problema, porque por medio de la razón lógica no accedemos a la realidad. Ello se debe a que no existe alguna exigencia objetiva para pensar de manera lógica. Las regularidades y el orden de las cosas provienen de una coerción subjetiva práctica; la metafísica, en cuanto construye basándose en fundamentos lógicos, expresa necesidades subjetivas, pero no aporta algún conocimiento objetivo de la realidad: "La confianza en la razón y sus categorías, en la dialéctica, es decir, la valoración de la lógica, sólo demuestra la utilidad de ésta para la vida, demostrada por la experiencia: pero no su verdad [...] Nosotros proyectamos nuestras condiciones de conservación como predicados del ser en general".[26]

Nietzsche rechaza el predominio del pensamiento lógico, las determinaciones categoriales universales y las categorías lógico-ontológicas con pretensiones de alcanzar un conocimiento universalmente válido. La lógica no tiene nada que ver con la realidad; sus proposiciones no tienen valor cognoscitivo, sólo consisten en esquemas ficticios o en imperativos para disponer y arreglar un mundo que sea verdadero para nosotros, inventan-

turalizado del hombre: el hombre 'bueno', el hombre 'feliz', el 'sabio'. Sócrates es un monumento de profunda perversión en la historia de los valores". *Genealogía de la moral*, p. 42.

[25] Gianni Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 1990, p. 33.

[26] F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, §506, p. 197.

do una pretendida igualdad o identidad inexistente que se impone por la voluntad de poder.[27]

Nietzsche radicaliza la crítica de la lógica, pues ésta presupone una separación entre pensamiento y ser, puesto que el primero no inicia con la lógica, sino que la necesidad de ella sobreviene cuando queda trastocada la unidad originaria de razón y ser, cuando la razón entra por el camino de la autoconciencia y el pensamiento olvida la experiencia del contacto inmediato con el ser, de manera que se ve forzado a asegurarse metódicamente a prescribir las condiciones del conocimiento objetivo. Quienes han criticado la razón todavía seguían convencidos de que la lógica representa una condición necesaria de ella; confían en la lógica para alcanzar la verdad. En cambio, Nietzsche considera la lógica como un obstáculo para el pensamiento. La pretendida verdad, conforme los cánones lógicos, es una falsificación de la realidad, una mentira que aun siendo un medio para vivir, es inaceptable como "medida de la vida".

La genealogía de la razón pone de relieve que la lógica no es lo originario o primordial, sino que tiene profundas raíces en la vida orgánica. Para Nietzsche, el hombre proviene del animal, por lo que la lógica es un producto, un invento, de animales inteligentes en su lucha por la existencia. Pero hubo animales inteligentes antes de que hubiera razón lógica. La lógica es un *a posteriori* devenido de forma histórica.[28] A pesar de ellos, la crítica de la razón lógica no conduce a Nietzsche a denominarse a sí mismo "antirracionalista"; en cambio, sí "inmoralista".[29].

Para Nietzsche, "los principios lógicos no sirven para conocer, sino que son artículos de fe regulativos". Sirven no para conocer lo verdadero, sino como imperativos para disponer y ordenar un mundo que debe ser verdadero para nosotros: ¿son los axiomas lógicos adecuados a la realidad o son los cánones y medios para crear sólo para nosotros lo real? De acuerdo con el filósofo alemán, no podemos acceder a lo real; por lo tanto, los principios no contienen en sí algún criterio de verdad, sino un imperativo sobre lo que debe valer como verdadero. No expresan alguna verdad objetiva, sino que tratan de "principios subjetivos de experiencia": como afirmar y negar lo mismo nos da mal resultado, el principio de no contradic-

[27] "El órgano más grosero ve muchas igualdades aparentes [...] La voluntad de igualdad es voluntad de poder –la creencia de que algo es de ésta o de la otra manera (esencia del juicio)–; es la consecuencia de una voluntad; debe haber tantos iguales como sea posible". *Ibidem*, § 510, p. 198.

[28] F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira...*, I.

[29] "La confianza en la razón; ¿por qué no la desconfianza? El mundo-verdad debe ser el mundo del bien; ¿por qué? La apariencia, el cambio, la contradicción, la lucha, considerados como cosas inmorales: el deseo de un mundo en el que todo esto no existiese." F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, § 575, p. 221.

ción no expresa una necesidad objetiva, sino sólo nuestra incapacidad e impotencia para unir predicados contrapuestos. No es ninguna verdad suprema de la realidad, menos de nuestros actos, sino un precepto subjetivo que, ocultando las oposiciones reales confía servir para concebir un mundo, formulable o calculable para nosotros:

> La fuerza de invención que ha imaginado las categorías trabaja al servicio de la necesidad o de la seguridad de una rápida comprensión, a base de signos y de sonidos, es decir, de signos de abreviatura —no se trata de verdades metafísicas en los conceptos de sustancia, sujeto, objeto, ser, devenir—. Los poderosos son los que han impuesto los nombres a las cosas, y entre los poderosos, los más grandes artistas de la abstracción son los que han creado las categorías.[30]

Ahora bien, en la medida en que hacemos de la lógica un criterio del ser verdadero, estamos dispuestos a concebir un mundo metafísico, un "mundo verdadero". La lógica se basa en presupuestos a los que no corresponde nada en el mundo real; por ejemplo, en el presupuesto de la igualdad de cosas. En tal sentido, lo lógico procede de lo ilógico, de forzar lo real a conceptos universales, abstractos, necesarios, lógicos: "En realidad, nada aparece que corresponda estrictamente a la lógica".[31]

El mundo se nos presenta como lógico porque nosotros lo hemos *logicizado* primero; hemos creado "la cosa", la "cosa igual", el sujeto, el predicado, el objeto, la sustancia, la forma, el ser en sí, la esencia, tras habernos acostumbrado a igualar, ordenar y simplificar. No existe algún pensamiento lógico sin la fe en que el mundo puede ser pensado como un "mundo de casos idénticos": "La lógica está ligada a la condición y al supuesto de que hay casos idénticos. Taxativamente, para que pueda haber lógica, se debe convenir o fingir que esta condición y este supuesto se dan".[32]

No obstante, Nietzsche considera que tal invención o producción previa de las cosas desvía el pensamiento de su auténtica tarea: su inmersión en el "caos", el devenir continuo; el pensamiento queda atrapado en el "aparecer", en el mundo "cosificado".

Ahora bien, la fuerza que mueve a buscar en todas partes casos idénticos es la "voluntad de poder": "la voluntad de igualdad es voluntad de poder".[33] Dicha voluntad es una fuerza ordenadora, simplificadora, falseadora, una actividad creativa desde la que se proyecta la entera construcción lógica del mundo. Esa voluntad de poder es una fuerza que interpreta el

---

[30] *Ibidem*, § 512, p. 198.

[31] F. Nietzsche, *Tratados filosóficos contemporáneos de "Aurora"*, en *Obras completas*, vol. II, p. 216.

[32] F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, § 511, p. 198.

[33] *Idem*.

mundo desde una perspectiva determinada, que impera en la incorporación del mundo externo.

b) Crítica al lenguaje de la lógica

El hombre es un sujeto artísticamente creador, caracterizado por su instinto para la construcción de metáforas, el cual opera en la formación de los conceptos, produciendo la relación estética y metafórica entre sujeto y objeto, debido a que el lenguaje no tiene capacidad para expresar de manera adecuada la realidad. Sólo el olvido del instinto constructor de metáforas en el origen del lenguaje ha podido conducir a suponer que los conceptos metafísicos permiten alcanzar la realidad verdadera.

La crítica nietzscheana de la gramática pasa por la disolución de la construcción gnoseológica del sujeto, es decir, del concepto gramatical del sujeto o de la estructura gramatical sujeto-predicado: la fe en el sujeto es nuestra más antigua costumbre. Para librarse del dominio de la metafísica, se debe efectuar una crítica del sujeto y una crítica de la sustancia, que es a su vez una crítica a la estructura gramatical.

> El concepto de sustancia [es] una consecuencia del concepto de sujeto, ¡no al revés! Si quitamos el alma, el sujeto, entonces falta el presupuesto para una sustancia. El pensamiento está sujeto a la gramática de su lenguaje, pero la tradición especulativa de la metafísica no se ha percatado de que está atrapada en estructuras y esquemas lingüístico-gramaticales de los que no podemos desembarazarnos.[34]

Nietzsche critica la fe en la gramática, cuyo esquema regulativo y objetivador en el lenguaje domina el pensamiento metafísico, produciendo los prejuicios de la unidad, identidad, duración, sustancia, causa, coseidad, ser. La raíz última de la metafísica de la razón y del lenguaje radica en el orden lingüístico-gramatical: "la razón en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática".[35]

Del mismo modo que la metafísica y la lógica, el error de esa fe ha sido vitalmente necesario y ha conformado la estructura del lenguaje. Pero, como afirma Nietzsche, el lenguaje está construido sobre prejuicios muy

[34] "El lenguaje está edificado sobre los prejuicios más ingenuos. Luego vemos desarmonías y problemas en las cosas porque pensamos en forma lingüística; por lo que creemos en la 'eterna verdad' de la 'razón', por ejemplo, sujeto, predicado, etcétera [...] El pensamiento racional es una interpretación conforme a un esquema de que nosotros no podemos prescindir". *Ibidem*, § 521, p. 202.

[35] F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 55 (*cfr*. nota 59, p. 157).

ingenuos[36] y sus reglas gramaticales —el esquema del comportamiento lingüístico— no garantizan su relación con la realidad ni la verdad, sino que sólo se mantienen por una fe ancestral en su necesidad.

La única manera de ir más allá de la gramática es ejerciendo la ironía contra el sujeto, así como con el predicado y el complemento. El filósofo debe elevarse por encima de la credulidad en la gramática, desde la vida; ésta es la instancia que rebasa el concepto de razón reductiva determinado por la gramática de la proposición. Desde la vida se abandona la exigencia de fundamentación, que sigue el esquematismo de la cosa, con el fin de no perpetuar el error del fundamento, basado en reglas gramaticales que exigen la naturaleza de rebaño en la conciencia. "Vida es la metáfora para entender la ausencia de fundamento." La vida es lo perspectivístico, de donde surge la fuerza poética, metafórica y artística de un lenguaje no sometido a la gramática, como estructura que sirve para separar el pensamiento del devenir y para subsumir lo individual bajo lo universal. La vida sólo se puede nombrar, porque es inconceptualizable, como existencia natural completamente individualizada.

Regresando al tema de las metáforas, éstas son imágenes producidas por la fantasía y no meras copias de un modelo; es una *metaforicidad* sin referencia, sin fundamento metafísico. Desde esta interpretación se aleja la voluntad de poder de todo biologicismo metafísico y se le considera —a la voluntad de poder— no como concepto, sino como significante, generador de interpretaciones y perspectivas, cuyo resultado es un continuo juego significante de remisión.

Acotaciones finales

El presente trabajo no tuvo la pretensión de ser exhaustivo en el tratamiento del problema aquí desarrollado. Sin duda, quedarán asuntos pendientes de resolver y desarrollar o muchas aristas que tomar en cuenta. Sin embargo, pretendemos destacar algunas conclusiones provisionales a las que nos hemos dirigido al analizar el concepto de cultura y la crítica al mismo, en Nietzsche.

Para este filósofo, el verdadero ser de las cosas es la vida en perpetuo devenir, engendrando y destruyendo, creando y aniquilando, dentro de un caos de fuerzas afirmadoras y represoras de ella misma. La pretensión de encontrar un sentido al devenir conduce a la desesperación y al nihilismo; ése ha sido el origen de la razón, de la metafísica, de la lógica y de la cultura. Pero el mundo es un caos producido por el juego de la vida,

[36] *Cfr.* F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, § 521, p. 202.

un devenir caótico, con el que nos hallamos corporalmente. En nuestra vida tenemos la experiencia básica del desorden y la confusión. El auténtico pensamiento tendrá como misión crear valores que afirmen la vida, la realidad, el caos. Quienes no poseen fuerza para adaptarse al devenir vital crean valores reactivos, contrarios a la vida. La cultura occidental, con su base metafísica, es producto de la voluntad nihilista. Hay que superar la nihilidad axiológica para que triunfe la vida y su instinto creativo. Según nuestro autor, es posible una nueva forma de existencia sin metafísica debido a un pensamiento abierto a los sentidos (posmetafísico y posmoral), donde, rebasando la experiencia del nihilismo, vivamos en el fatalismo lúcido y lúdico que inaugura un pensamiento radicalmente trágico, como pesimismo ilustrado.[37] No se propugna por una vuelta al ser o a la verdad, sino a considerar el horror, a amar el destino trágico de la ausencia de fundamento, como espíritu libre, capaz de autocrearse a través de la voluntad de poder y de una transmutación de valores. "Incipit tragoedia" es la invitación a tomar "el absurdo como destino" que, a decir de Gianni Vattimo,[38] aporta mayores posibilidades de emancipación.[39]

[37] *Cfr.* Fernando. Savater, "El pesimismo ilustrado", en Gianni Vattimo *et al.*, *En torno a la posmodernidad*, Bogotá, Anthropos, 1994.

[38] *Cfr.* G. Vattimo, "Apología del nihilismo", en *El fin de la Modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1987, pp. 23-32.

[39] Sin embargo, la apuesta de Nietzsche, que se encuentra anexa a su crítica a la cultura, no es compatible con una idea de cultura que se define por el vínculo social. Dicha apuesta aristocrática puede conducir al egoísmo y a la insolidaridad. Lo que me hace recordar las palabras de un filósofo y político andaluz: "Nietzsche es un lugar de tránsito, imprescindible, pero no es un lugar habitable".

EL PODER SOCIALIZADOR DEL ORGULLO EN LA TEORÍA DEL "AMOR PROPIO" DE BERNARD MANDEVILLE

María Cristina Ríos Espinosa*

En la historia de las ideas, existieron épocas durante las cuales la religión se consideraba el fundamento de la moralidad; ello garantizaba que, aun cuando la conducta no fuese observable, el creyente aceptaba restricciones a su comportamiento social, en función de que Dios, al tener la cualidad de la omnisciencia, era capaz de descubrir los verdaderos motivos de las acciones; de esta manera, el temor al castigo divino obligaba a los hombres a mantener sus promesas y a volverse seres sociables. El problema surge a partir del debilitamiento de este fundamento religioso y su sustitución por reglas sociales de carácter general; aceptemos que es posible apoyarnos en ellas hasta donde la conducta es observable, pero ¿qué induce a los hombres a obedecer cuando no son observados? ¿Qué los obliga a refrenar la violencia hacia otros, como el robar, romper contratos y promesas? Cuando el temor a ser visto y el castigo de otros hombres desparece, ¿qué induce a no mentir, hacer trampa o cometer crímenes? Si suponemos que los hombres han dejado de guiarse por la creencia religiosa de que existe un Dios pendiente de las "acciones no observables" comprometido en recompensar las buenas obras y castigar el mal, entonces la moralidad se convierte en un asunto de mera política, un asunto prudencial; los individuos restringirán sus acciones en función de un castigo o el cálculo de un beneficio, de lo contrario actuarán en función de la rapacidad de sus deseos. Mandeville, autor de *La fábula de las abejas o vicios privados hacen la prosperidad pública*, ofrece una respuesta a estas preguntas; afirma que la motivación

* Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

a la sociabilidad y a formar una sociedad civil no es el amor mutuo ni la amistad ni el amor por la especie, sino el "amor propio", lo cual incluye un instinto natural de soberanía que enseña al hombre a buscar todo centrado en sí mismo y le impulsa a reclamar todo aquello donde pone su mano. Frente a tales supuestos antropológicos, Mandeville descubre la posibilidad de un orden cívico en la tolerancia de ciertos males o vicios que pueden ser transformados en algo útil a la sociedad: el orgullo, la buena reputación y la vanidad, entre muchos otros. Este autor se refiere a la reputación con el término "honor"; las leyes del honor imperan en el mundo moderno del comercio y han logrado desplazar a las de la religión por ser consideradas imprácticas en las "sociedades comerciales".

Para comprender mejor la tesis mandevilliana en torno de la utilidad de la pasión de orgullo para hacer sociables a los hombres y así obtener el orden civil, comenzaré por examinar las herencias intelectuales del autor, con la finalidad de descubrir sus orígenes ideológicos.

Herencias intelectuales de Mandeville

La fábula de las abejas tenía el poder de impresionar a sus lectores; mucha de su fuerza conceptual consistía en la habilidad de Mandeville para introducir nuevos elementos en el discurso cívico, al descubrir la volátil relación moral entre la virtud pública y las necesidades del comercio. Gran parte de estos elementos constituían características distintivas de la teoría política de la república holandesa, cuyos fundadores fueron los hermanos Johann y Pieter de la Court en la década de 1660. Su libro, titulado *The True Interest and Political Maxims of the People of Holland* (traducido al inglés en 1702), se compone de una serie de fábulas que pretenden destacar la importancia de la manipulación de las pasiones ejercida por la política, así como del verdadero y falso manejo del "amor propio". Los hermanos De la Court sostenían que el Estado prosperaría y sus ciudadanos mantendrían su libertad si y sólo si se lograba mantener el equilibrio político republicano entre las pasiones individuales y los intereses comunitarios. Mandeville se opone al argumento de De la Court, de que en "estado de naturaleza" los hombres eran completamente capaces de hacer cálculos políticos para lograr acuerdos sociales en favor del bien común; no cree que el ser humano sea capaz de deliberaciones colectivas, a menos que sea dirigido por el diestro manejo del legislador,[1] y muestra el valor positivo del interés propio y de la permanencia de las pasiones condenadas por De la Court.

[1] El legislador constituye una figura abstracta en la filosofía de Mandeville; es finalmente, el representante de la gobernabilidad impuesta por el mismo proceso civilizatorio y

Desde antaño, la abeja representaba un símbolo de jerarquía en las monarquías absolutas; por el contrario, en Inglaterra, los escritores de economía la empleaban para representar la frugalidad holandesa, la disciplina y el éxito comercial. Mandeville se oponía a tales simbolismos y asociaciones, los cuales *invierte* para considerar al panal como emblema de la inestabilidad moral de la actividad económica, es decir, para mostrar cómo el progreso material resulta incompatible con una *ética de virtudes* que condena el lujo y lo estima como un pecado y síntoma de corrupción; *La fábula de las abejas* constituye un ejemplo de lo que ocurriría a la sociedad si todos sus vicios se exterminaran. En esta interpretación, nuestro filósofo se asemeja más a La Fontaine; su postura, a la del filósofo francés Pierre Gassendi, quien creía en la absoluta continuidad de los instintos humanos y animales. Mandeville pretendía demoler el supuesto de De la Court de que las pasiones sólo pueden regularse en una república, así como ridiculizar la creencia de que una vida civil genuina sólo puede ser posible bajo un gobierno republicano. Se oponía, también, a la idea de que los salvajes ignorantes en condiciones primitivas —anteriores a la imposición de las leyes— hayan podido encontrarse en una postura que posibilitara efectuar un cálculo previo a la política, que los impulsara a crear acuerdos sobre el tipo de gobierno necesario para alcanzar el bien común. Para él, ello era imposible; las sociedades requerían formas elementales de coordinación y consentimiento que sólo podían ser impuestas por la hábil manipulación de las pasiones de estos irreflexivos primitivos. Esta tesis une el pensamiento de Mandeville con una subversiva tradición de teóricos sociales, asociados con el renacimiento de las doctrinas materialistas y del escepticismo moral de filósofos antiguos, como Epicuro, Empírico Sexto y Pirrón de Elea. Para estos pensadores, la conducta cotidiana cuestionaba la existencia de principios éticos universales a lo largo del horizonte de las comunidades humanas; ellos intentaron entender al hombre como un animal complejo que responde a sus impulsos innatos. A continuación se analizará la influencia que Mandeville recibió del pensamiento escéptico francés, en especial de Pierre Bayle y Pierre Nicole, los más importantes, así como de Rochefoucault y Pascal.[2]

los procesos de formación de la educación y la cultura a lo largo de la historia.

[2] *Vid.* el estudio introductorio de J. F. Kaye a la edición inglesa de *La fábula de las abejas*, Oxford, Clarendon Press, 1924. Kaye realiza una comparación textual entre las opiniones de Rochefoucault y Mandeville que aclara las influencias del primero sobre el segundo.

La influencia del pensamiento francés: Pierre Bayle y Pierre Nicole

Hacia finales del siglo XVII, el escepticismo estuvo asociado con un filósofo protestante refugiado llamado Pierre Bayle —quien enseñaba en la escuela de Rotterdam donde Mandeville estudió— y con los católicos franceses seguidores de la teología augustiniana de Cornelio Jansen, llamados janseistas, entre los que se encuentran Blaise Pascal y Pierre Nicole.[3] Éste y Bayle[4] buscaron demostrar cómo las personas que dicen practicar la virtud cristiana no otorgaban al espectador pruebas fehacientes de los motivos de su conducta, puesto que los actos en apariencia virtuosos eran recompensados con una valoración por parte de la sociedad. Gracias a tal compensación aprobatoria de la comunidad,[5] el hombre vicioso estaría dispuesto a imitar los signos convencionales del cristianismo. Los hábiles actores sociales se expresaban mediante una conducta adecuada a los convencionalismos sociales, la cual constituía tan sólo una manifestación de las diversas formas de egoísmo. Según esta interpretación, la virtud podía razonablemente ser entendida como una de las máscaras disponibles para que el hombre caído persiguiera el "interés propio"; entonces, la diferencia entre virtud y vicio no tendría relación con la conducta. Por tanto, la distinción entre virtud y vicio dependería del juicio de Dios, quien consigue inspeccionar los corazones humanos. De esta moralidad pesimista se derivaron dos consecuencias: en primer lugar, se asumía que la mayor parte de la humanidad sólo aparentaba las obligaciones cristianas, cuando en realidad era motivada por el "amor propio". El hecho de que en su conducta no se pudiese diferenciar un acto realizado por "amor propio" de uno movido por la virtud cristiana amenazaba el supuesto convencional de aquellos creyentes que consideraban como una fuerte motivación de la acción vir-

[3]Pierre Nicole (1625-1662), sacerdote francés, teólogo y filósofo moral, asociado con el janseismo de Port-Royal, donde estudió y dio clases. Se sabía que trabajaba con Pascal. Sus ensayos sobre moralidad en 1674 contenían ejercicios de psicología moral augustiniana, algunos de los cuales fueron traducidos por John Locke para su propio uso y luego aparecieron en una edición completa en 1691.

[4]Pierre Bayle (1647-1706), filósofo francés y crítico, quien emigró a Rotterdam en 1681 debido a la intolerancia de los protestantes en Francia. Fue uno de los escritores escépticos más importantes de su generación, así como calvinista y uno de los mayores promotores de la tolerancia religiosa, sostenía que la moralidad es independiente de la religión.

[5]Para Bayle, la experiencia se opone a la idea de que el conocimiento de Dios evita las malas inclinaciones de los hombres. Existe una incongruencia entre la moral práctica de los hombres religiosos y la idea abstracta de lo que su moral debe ser. Tal incongruencia se debe a que la decisión libre entre dos acciones alternativas no se funda en el conocimiento abstracto de su deber, sino en el juicio particular que hace de cada acción al estar a punto de actuar. Su acción siempre depende de la pasión dominante, la inclinación de su temperamento, la fuerza de su hábito y su gusto y sensibilidad por ciertas cosas.

tuosa su temor al infierno o su anhelo de salvación. Tal era el supuesto de Bayle quien afirmaba que todo hombre ateo o creyente podría convertirse en un sujeto civilizado, puesto que la conducta cívica requería tan sólo la conformidad exterior con los estándares de propiedad aceptados por la sociedad y por las leyes no explícitas. La rectitud ciudadana no necesitaba de la existencia de una amplia conciencia.[6] En segundo lugar, como las necesidades egoístas y conflictivas de los hombres podían ser reguladas y orientadas hacia fines políticamente benéficos, también se podían obtener resultados análogos con los intereses económicos y sociales. La utilidad social y el beneficio comunitario constituían consecuencias no intencionadas de ciertas formas históricas de grandeza personal o de manifestaciones del "amor-propio" a lo largo del proceso histórico.

La tendencia en apariencia anárquica de la lucha por la riqueza revelaba, en un nivel profundo, una estructura de regularidad social en la búsqueda de la satisfacción material de los seres humanos.[7] El interés material nunca satisfecho creaba "bienes sociales" ocultos y las fuentes intersubjetivas del intercambio comercial de bienes y dinero proveían al hombre de paz, seguridad y comodidad, tanto como si viviera en una república de santos; según Pierre Nicole: "Y aún en sociedades carentes de caridad y donde no hay religión, los hombres no dejan por ello de vivir en paz, con seguridad y confort, tanto como si vivieran en una República de Santos".[8]

El sentido de esta cita es que para lograr formar una sociedad civil ya no dependemos de una motivación religiosa o de una creencia o convicción, sino del sentido de adaptación de los hombres, del sometimiento de la voluntad al orden civil en función de un cálculo utilitarista; en suma, del surgimiento de una nueva conciencia cívica: la de saber que el

[6] En *Reflexiones diversas acerca de un cometa en 1680,* CXXXIII-CLXXIII. Pierre Bayle afirma que el hombre no actúa de acuerdo a principios: "Digan lo que quieran acerca de que el hombre es una criatura racional, nada es más cierto que su conducta casi nunca es consistente con sus principios [...] casi siempre concluye en favor de sus deseos". Son las pasiones los verdaderos principios del actuar humano. *Vid. Miscellaneous Thoughts on the Comet of 1680. CXXXIII. Proof that Atheism does not necessarily lead to the corruption of morals,* en E. J. Hundert, *Bernard Mandeville, The Fable of the Bees and other Writings*, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997.

[7] Bayle sostiene la posibilidad de practicar acciones morales y cívicas en una sociedad atea, siempre que los crímenes sean castigados y se infundan los principios del honor y la vergüenza, y se les asocie con ciertos actos. En una sociedad de ateos podemos esperar ver personas honestas en su trato de negocios. *Vid. ibidem.*

[8] Pierre Nicole, "De la caridad y el amor propio", en *ibidem*, pp. 1-9. Según Nicole, el amor propio, que es la causa de la guerra, nos dirá cómo lograr vivir en paz. Es cierto que ama la dominación y quiere esclavizar al mundo y, sin embargo, ama más la vida y las conveniencias de una vida cómoda que la dominación.

respeto a las reglas sociales o a los fines de otros hombres debe formar parte de mis intereses, porque de lo contrario resultará imposible realizar el "interés propio", pues otros egoístas iguales a nosotros lo impedirían.

El modelo del "hombre activo" y la utilidad del orgullo en el progreso

El modelo del "hombre activo", desde la visión teórica mandevilliana, es aquel cuyo "afán de dominio" impele a conquistar la hostilidad de la naturaleza, superando todos los obstáculos externos mediante la invención y su espíritu emprendedor ante los grandes riesgos. Se nos ofrece como un modelo de validez universal que debe ser puesto en cuestión, en tanto es hipostasiado y ontologizado como naturaleza cuando no es más que un modelo histórico específico: el hombre civilizado europeo, el sujeto moderno del espíritu del capitalismo. Mandeville elogia a este tipo de hombre y lo considera como aquel que lleva a cuestas la tarea del progreso: "Nadie alcanza más éxito en las invenciones que los hombres activos y laboriosos que ponen firmemente la mano en el arado, hacen experimentos y prestan toda su atención en lo que están haciendo".[9]

El hombre dedicado a una vida ascética que confía en el poder de la razón objetiva es degradado; lo sustituye el técnico y el científico, quienes basan sus verdades en el trabajo experimental. Tal tipo de hombre será considerado de manera positiva como parte de los cambios en las formas de valoración de la modernidad, la cual se opone al tipo de racionalidad de la metafísica del siglo XVII, ahora eclipsada. Para Mandeville, la razón no es una posesión y niega las pretensiones de verdad de la metafísica porque no encuentra en ella un contenido firme de conocimientos, principios y verdades. De ahora en adelante, no será el hombre de la especulación quien logre las invenciones técnicas, sino el "hombre activo", el que se preocupa sistemáticamente por vencer obstáculos. Elogia el conocimiento basado en la experiencia y lo señala como el único válido; los eruditos y sabios sólo acumulan conocimientos inútiles, pues carecen de capacidad para administrar y ordenar de forma ventajosa aquello que han recibido.

Según Mandeville, el único capaz de superar sus frustraciones es el que se preocupa por su reputación, el hombre de honor. No le interesa el destino de la gente miserable y pobre, puesto que no los considera punta de lanza del progreso:

> Para conocer el mundo debemos estudiarlo. Los sucesos de la gente miserable y pobre no nos interesan, pero si vivimos siempre entre personas de

[9] Bernard Mandeville, "Tercer diálogo entre Cléomenes y Horacio", en *La Fábula de las abejas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 449.

rango y no extendemos más allá nuestro examen [...] Entre la gente mediana y de baja condición hay personas tolerablemente bien educadas que poseen la misma cantidad de vicios y virtudes y que, siendo del mismo rango, reaccionan de manera diferente de acuerdo con su carácter.[10]

El interés del filósofo reside en demostrar que entre los ilustrados, *i.e.*, entre los hombres que compiten en igualdad de oportunidades como punto de partida, el éxito obtenido dentro de las "sociedades comerciales" y su grado de adaptación social dependerán de su temperamento, que puede ser de dos tipos: el *activo* y el *indolente*. El hombre activo es capaz de acumular riquezas y no se amedrenta por los obstáculos del mundo por más amenazantes que parezcan.

> Consideremos dos personas dedicadas a la misma tarea que no tengan sino sus prendas personales y el mundo ante ellas, y que naveguen por él con las mismas facilidades y desventajas. Supongamos que no hay entre ellas ninguna diferencia excepto su temperamento, activo en una e indolente en otra. Esta última jamás acumulará bienes con su trabajo aun cuando su profesión sea lucrativa y la domine bien. La casualidad o algún accidente extraordinario e inesperado pueden causar grandes transformaciones en su vida, pero sin ello se sostendrá difícilmente en la mediocridad. A menos que su orgullo le afecte de una manera excepcional, será siempre pobre, y nada que no sea alguna vanidad le impedirá seguir siendo miserable.[11]

Para Mandeville, en una situación de igualdad las diferencias sociales se explican por las de temperamento de los hombres; quien vence en la lucha por la existencia es el poseedor de un temperamento activo, cuya fuerza motriz proviene del orgullo. Sin embargo, me parece que una de las contradicciones de esta argumentación es que en la "sociedad comercial" no existe la igualdad de oportunidades; al contrario, hay una promoción sistemática de la desigualdad social como fundamento del progreso, mediante la escasez de satisfactores,[12] una oferta excedentaria de trabajo y las diferencias en la calificación de este que permiten una adecuada "división del trabajo". Mandeville parte de la premisa ilustrada de que la permanente insatisfacción empuja al hombre a ir por las cosas y es provocada por la multiplicidad de sus deseos aunados al orgullo como pasión promotora

[10] *Ibidem*, p. 423.

[11] *Ibidem*, pp. 423-424.

[12] La escasez es el triunfo histórico del capitalismo, aunque este hecho permanezca oculto dentro de su retórica ideológica, la cual afirma que su finalidad es la obtención de la abundancia material para la mayoría y la creación de empleos. La realidad histórica del capitalismo moderno demuestra que la acumulación del valor fue posible gracias al fomento del desempleo y las prácticas monopólicas del territorio, la población y la tecnología.

de la superación humana; ella conduciría al hombre hacia la preservación de su vida y a su estabilidad social. Para lograr el triunfo de la autoconservación de la existencia en el mundo y mejorar las condiciones sociales de los miembros de una colectividad, la razón teorética, el conocimiento profesional y el dominio técnico eran insuficientes; de acuerdo con Mandeville, se requería, además, un ingrediente vital: el orgullo, por ser la pasión que impulsa la voluntad del hombre. El nuevo hombre moderno es quien sabe aparentar; su modo de ser es el de la apariencia, algo propio de la representación teatral; para alcanzar la virtud pública es suficiente con parecer honrado:

> El hombre activo [. . .] que se encuentra a sus anchas en medio del bullicio mundano [...] una escasa avaricia le incitará a perseguir sus designios con asiduidad. Los pequeños escrúpulos no se interpondrán en su camino. Si la sinceridad fracasa, usará el artificio. Para llevar a cabo sus proyectos usará su buen sentido, sobre todo para conservar en la medida de lo posible la apariencia de honradez si sus intereses le obligan a apartarse de ella. Para adquirir riquezas o siquiera un medio de vida por medio de las artes y las ciencias no es suficiente ser diestro o entendido en ellas.[13]

En esta cita, Mandeville intenta demostrar la utilidad del vicio para lograr ventajas en la "sociedad comercial"; la avaricia permite a este tipo de individuo ir tras sus intereses de una manera disciplinada. Para ganarse el mundo, el hombre activo debe moverse con prudencia. Tal es la nueva forma de moralidad en el mundo de la moda y del comercio; debe aprender a ocultar los síntomas más visibles del orgullo para evitar dañar y ofender a los demás; debe ser capaz de transformar sus pasiones más dañinas en algo útil a la sociedad a cambio del reconocimiento público de honorabilidad; la adulación social constituye el alimento de su espíritu orgulloso y lo que le permite formar una imagen positiva de sí mismo:

> El hombre que tiene un temperamento contrario [activo] no confía sólo en sus propios méritos o dotes; se esfuerza en realizarlos ante la opinión de los demás, en hacer que sus capacidades sean mayores de lo que realmente son. Como se considera un desatino (para la sociedad) proclamar las propias excelencias y hablar ostentosamente de sí mismo, su principal ocupación consiste en hacerse de amigos y conocidos que realicen por él semejante labor. Sacrifica todas las demás pasiones a esta ambición, se ríe de los desengaños, está habituado a las negativas y ninguna repulsa lo desanima. Esto hace que todo él se halle siempre adaptado a sus propios intereses: puede negar a su cuerpo las cosas más necesarias y vivir en perpetua intranquilidad de espíritu; puede aparentar, si ello sirve a sus propósitos, la templanza, la

[13] B. Mandeville, *op. cit.*, p. 424.

> castidad, la compasión o aun la piedad misma sin poseer un solo adarme de virtud o sentimiento religioso. Sus esfuerzos por aumentar su fortuna son constantes y no tiene límites, excepto cuando [...] hay razones para temer los reproches mundanos.[14]

El tipo de hombre vencedor en la lucha por la existencia social requiere de la publicidad de su honorabilidad —no de su virtud— para lograr el reconocimiento de la "sociedad comercial". El temor al desprestigio y la vergüenza es un dolor imaginario que lo lleva a sacrificar todas sus demás pasiones y lo convierten en un ser sociable. La buena disposición por moderar sus pasiones responde a un cálculo utilitarista, pues sabe que las consecuencias del deshonor se traducen en pérdidas materiales tales como sus futuras ganancias en el mercado. La *opinión pública* funciona como una ley de censura que facilita la civilidad, aunque la existencia del Estado[15] está siempre supuesta y es necesaria, pero no suficiente. La política requiere de un adecuado conocimiento de los hombres para lograr la correcta administración de sus pasiones, mediante la manipulación de la conducta del ciudadano cuando recibe ciertas compensaciones imaginarias como el elogio, el cual retribuye el sacrificio de los hombres de moderar sus pasiones más violentas en favor de la sociedad.

El orgullo de los hombres activos promueve la moda, el lujo, el comercio y la riqueza en una nación. Mandeville descubre a un individuo que está dispuesto a arriesgarlo todo, menos su reputación, a diferencia del hombre indolente incapaz de mejorar su mediocre condición:

> El hombre indolente, al no encontrar nada que pueda complacerle, dirige su atención hacia sí mismo. Contemplando todas sus cosas con gran indulgencia, se recrea en sus propios dones, sean estos naturales o adquiridos. Ello le induce fácilmente a despreciar a todos los que no están tan bien dotados, especialmente a los poderosos y ricos [...] Considera imposibles todas las cosas difíciles, lo cual lo hace desesperar de poder mejorar su condición, y como no dispone de bienes y sus ingresos no alcanzan más que para mantener un bajo nivel de vida, su buen sentido debe obligarle necesariamente, si quiere disfrutar aunque sólo sea de una apariencia de felicidad, a dos cosas: a ser frugal y a pretender no estimar en nada las riquezas, pues en caso

[14] *Ibidem*, p. 425.

[15] La paradoja "vicios privados hacen virtudes públicas" supone una doble limitación: primero, que no todos los vicios son útiles a la sociedad, sino sólo algunos; segundo, que los vicios son útiles siempre y cuando sean manejados diestramente por los "hábiles políticos". Mandeville emplea el término "hábiles políticos" para significar las políticas gubernamentales establecidas, así como un sistema institucional y, de una forma más general, el desarrollo gradual de las instituciones y sus prácticas. *Vid.* la segunda parte de *La fábula de las abejas*, así como el estudio de M. M. Goldsmith, *Private Vices, Public Benefits*, pp. 47-77.

de descuidar alguna de estas normas quedarán entera e inevitablemente al descubierto sus flaquezas.[16]

Esta cita es una crítica contra todos aquellos que atacaron *La fábula* como promotora de los vicios, entre los que se encontraban el lujo y el apego a las riquezas. Mandeville denuncia a aquellos hombres incapaces de adaptarse a las nuevas formas de riqueza que abogaban por una reforma moral de las costumbres, atacando al comercio como una manera de corrupción. Nuestro filósofo desprecia a todos los que se escudan en principios religiosos y en un modo de vida ascética; para él, sólo son formas de vida indolente. Acusa de hipócritas a quienes critican el modo de vida moderno en la "sociedad comercial", cuando en realidad disfrutan de las comodidades que les ofrece el mercado.

El poder socializador del orgullo

Mandeville divide en clases a la humanidad, según el grado de afectación por el orgullo. Ofrece una teoría civilizatoria cuyo supuesto inicial es que los hombres nacen en situación de igualdad, en tanto todos poseen de manera innata el principio del "amor-propio" (*self-love*) y el "apego-de-sí" (*self-liking*), otorgado para su autopreservación. Sin embargo, en los más altos niveles del progreso de la humanidad en su avance civilizatorio, la ilustración enseñó a los hombres a encubrir los síntomas más notorios del orgullo para lograr adaptarse a la sociedad y proteger el interés común:

> Cuando un hombre se regocija de su orgullo y da rienda suelta a esta pasión, sus signos son tan visibles en su semblante, aspecto, ademanes y conducta como en un caballo que hace cabriolas o en un gallo que se pavonea. Todos ellos son muy odiosos, pues tienen en su interior el mismo principio que es causa de los mencionados síntomas. Y como el hombre está dotado de palabra, todas las expresiones francas que pueda sugerirle la misma pasión deben ser por los mismos motivos igualmente desagradables. Consiguientemente han sido estrictamente prohibidas en todas las sociedades por consentimiento común en los primeros comienzos de los buenos modales, enseñándose a los hombres a sustituirlas por otros síntomas equivalentes, pero menos ofensivos y más provechosos a los demás.[17]

Mandeville reconoce el daño que pueden ocasionar a una sociedad las muestras de un orgullo excesivo; por ello, los hombres deben aprender a ocultar sus síntomas valiéndose de la ilustración, lo cual permitirá a

[16] B. Mandeville, *op. cit.*, p. 425.
[17] *Ibidem*, p. 436.

los miembros de una sociedad civil tener mayores oportunidades de exhibición del orgullo en un lenguaje simbólico comprendido por todos. El problema aparece cuando las personas carecen de oportunidades, lo cual alienta el surgimiento de vicios o sentimientos desagradables como resultado de esa frustración:

> En aquellos que no tienen [...] oportunidad de exhibir los síntomas del orgullo, la menor porción de esta pasión es molesto huésped, aunque con frecuencia desconocido, pues en ellos se convierte fácilmente en envidia y malicia, apareciendo a la menor provocación bajo estos disfraces y siendo muchas veces la causa de crueldades [...] cuanto mayor sea el margen de que los hombres dispongan para expresar y satisfacer la pasión por los medios justificables, tanto más fácil les será ahogar la parte odiosa del orgullo y parecer completamente desprovistos de él.[18]

Me parece que aquellos que carecían de oportunidades de exhibir su orgullo en este tipo de sociedades eran los trabajadores pobres. Ante sus carencias de ilustración y de propiedad privada, se aceptaba de ellos sólo su fuerza de trabajo de la que eran dueños y que podían vender; no se les recibía por entero como seres humanos, fueron excluidos de la sociedad civil y no llegaron a conquistar ni a dominar su naturaleza, pues vivían en un estado de frustración permanente:

> En una gran nación y en un pueblo próspero cuyo mayor deseo parezca ser la comodidad y el lujo, la clase superior de la población no podrá disfrutar tanto del mundo sin esas artes. Es cierto también que nadie las necesitará más que los hombres voluptuosos bien dotados que pretenden unir la prudencia mundana con la sensualidad y tienen como preocupación máxima el refinamiento de su placer.[19]

Si el dominio del mundo estaba reservado a los hombres cuyo imperativo era la conquista de todo obstáculo mundano, así como la orientación al hedonismo, habría que cuestionar qué ocurría con quienes fueron excluidos de las oportunidades de exhibición de su orgullo, qué con la frustración de sus vidas, ¿no dañaría la estabilidad de la "sociedad comercial" que Mandeville tanto defendía?:

> Las criaturas que se encuentran siempre en las mismas circunstancias y experimentan escasas variaciones en su manera de vivir no tienen oportunidad ni ocasión para revelar la mencionada afición a sí mismo [...] entre los seres de la misma clase, los más inteligentes y perfectos serán también los más

[18] *Ibidem*, p. 437.
[19] *Idem*,

inclinados a mostrarla [...] El hombre mismo en estado salvaje [...] tiene muchísima menos ocasión y oportunidad de mostrar ese apego a sí mismo que cuando es civilizado [...] Sin embargo, si se reunieran cien hombres salvajes [...] aparecería el apego a sí mismo en forma de deseo de superioridad.[20]

La cita nos muestra cómo Mandeville presupone una igualdad entre los hombres en "estado de naturaleza"; en él, todos obedecen al mismo "principio de conservación" de su existencia como "apego-de-sí".[21] No obstante, con el avance de la civilización comienza la desigualdad, pues no todos poseen las mismas oportunidades de mostrar el apego a sí mismos. La ilustración permitiría una mayor realización de los hombres. Nuestro autor considera con optimismo el progreso civilizatorio: los más aptos serían aquellos de espíritu activo, los que posean ilustración. En cambio, los pobres se encuentran imposibilitados de realización, porque al carecer de educación tienen menos posibilidades de mostrar "apego-de-sí", lo cual resultaría en una amenaza para la estabilidad en caso de escalar en la movilidad social:

Estoy convencido, empero, de que las diferencias que hay entre los hombres en lo que toca al grado de orgullo, son debidas a las circunstancias y a la educación más que a cualquier otro de los factores que intervienen en su desarrollo [...] aquellas personas que han sido oprimidas y cuyo pensamiento no ha podido vagar más allá de los límites impuestos por las más perentorias necesidades de la vida, no han tenido la oportunidad de satisfacer los caprichos de su pasión, por lo cual participan de ella en el mínimo grado [...] Los hombres de bajo origen y deficiente educación que han vivido muy sojuzgados y, consiguientemente, no han tenido grandes oportunidades para utilizar su orgullo, adquieren, si alguna vez llegan a mandar sobre otros, una especie de espíritu de venganza, que los hace frecuentemente malévolos.[22]

La argumentación me parece sólo una forma de justificar la desigualdad; se responsabiliza al pobre como una amenaza para la sociedad, lo cual no es sólo falso, sino injusto y cínico. En apariencia, la "sociedad comercial" sería un espacio de libertad para mostrar los caprichos del orgullo, cuando en realidad está reservado sólo para el ilustrado y el propietario, en tanto poseedores del espíritu comercial y activo. Me parece que la frustración es un resultado intencional del Estado como promotor del progreso

[20] *Ibidem*, pp. 439-440.

[21] El "apego-de-sí" (*self-liking*) o "cuidado-de-sí" como principio de autoconservación innato empleado por Mandeville tiene resonancias spinozistas como su categoría del *connatus essendi*.

[22] B. Mandeville, *op. cit.*, p. 433.

del mercado, al fomentar las diferencias de clase y la ignorancia; es decir, limitar las capacidades de desarrollo de la clase más pobre y desprotegida.

Mandeville aclara que el deseo de superioridad sería dañino a las sociedades sin la intervención del Estado como garante de los derechos privados.[23] El "hombre activo" encarnado en el hombre honorable debía ser respetado en sus derechos, proteger su propia imagen como una de sus máximas, pedir la restitución de las ofensas a su persona y a su patrimonio; por su parte, la ley no debía ser un obstáculo para lograrlo. Los imperativos del honor fueron una forma del individualismo moderno que Mandeville defendió; el hombre del mercado es el que afirma su identidad en torno del principio del honor como forma civilizatoria de las buenas costumbres de la burguesía y el reconocimiento de su valor por parte de la sociedad a través de la adulación. Mandeville defiende el honor de la siguiente forma:

> El honor significa un principio de coraje, virtud y fidelidad [...] para ser un hombre honorable no es suficiente ser valiente en la guerra, y estar dispuesto a luchar contra los enemigos de su país; debe igualmente estar dispuesto a comprometerse en luchas privadas, a pesar de que las leyes divinas y de su país lo prohibían [...] parece ser una invención que posee mayor influencia en el hombre que la religión.[24]

Nos encontramos frente a la defensa de una esfera del individualismo y de autonomía del sujeto que entra en contradicción con la religión y, al parecer, con el ámbito político también. Las "luchas privadas" se refieren a los duelos de armas, y me parece que sería el antecedente de la "lucha competitiva" dentro de la "sociedad de mercado" ya neutralizada, pues la competencia se consideraba una de las principales causas de la guerra en Hobbes y en Mandeville; la diferencia estriba en que para nuestro autor estas luchas fueron transformadas en algo útil a la sociedad civil, gracias a la diestra administración de la política. De esta manera, el principio del honor aparentemente antisocial por tener como raíz el orgullo, de modo paradójico permitía el progreso de la "sociedad comercial":

> Todas las criaturas humanas poseen un deseo incansable por mejorar su condición, y en toda sociedad civil y comunidad de hombres parece existir un espíritu de trabajo, que no obstante los continuos obstáculos que apar-

[23] Los derechos son objetivos, públicos, externos y coaccionan la libertad externa de los otros.

[24] B. Mandeville, *An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War*, en Bernhard Fabian e Irwin Primer [eds.], *Collected Works of Bernard Mandeville*, vol. IV, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1990, p. 15. La traducción es mía.

> cen en forma de vicios e infortunios, trabajan por mejorar y buscan hasta obtener [...] la felicidad del hombre en la tierra.[25]

El deseo del hombre por preservar su existencia lo condujó a la formación de la sociedad, lo cual requirió de la creación de instituciones que le ayudaran a lograr la preservación de toda la comunidad en forma de leyes y de derecho:

> A pesar de que el hombre hace leyes para superar los obstáculos a los que se enfrenta, al tiempo descubren su insuficiencia [...] nada es más necesario que la seguridad de la propiedad; lo cual en ocasiones es imposible sin la confianza que los hombres se tienen unos a otros.[26]

En esta cita, Mandeville muestra la utilidad de las leyes del honor y de la "opinión pública" como forma de censura eficaz que coadyuva a la gobernabilidad, pues para alcanzar la estabilidad política es necesaria una confianza antropológica, la confianza en el otro cuando se convierte en "sujeto-de-credibilidad".[27] Éste es uno de los principios que fundamentan el establecimiento de convenios entre los distintos "sujetos-de-crédito"[28] en un Estado liberal:

> Las Leyes [...] no pretenden corregir los corazones e imponer un mayor límite al espíritu de venganza [...] al contrario, alaban la fragilidad y administran la grandeza del ofendido: Están lejos de negarle sus demandas, o negarle que obtenga satisfacción por las afrentas [...] Lo único a lo que le obligan es que dé satisfacción a su ofensa de un modo que sea seguro para su persona, y lo menos perjudicial al público.[29]

En esta cita, nos encontramos con la defensa de la paradoja mandevilliana: "vicios privados hacen la prosperidad pública", que implica el reconocimiento político de la imposibilidad de erradicar el mal social; una política correcta en un Estado liberal es la tolerancia de ciertos males, pero bajo una estricta vigilancia y control. De esta manera, Mandeville se con-

[25] *Ibidem*, p. 16.

[26] *Idem*.

[27] El término "sujeto-de-credibilidad" no es empleado por Mandeville, sino una categoría propia que resume al hombre del honor moderno, que dirige su conducta según las leyes del honor, es decir, en la buena reputación y reconocimiento de la sociedad civil.

[28] Mandeville no emplea esta categoría; se trata de una invención propia basada en mi interpretación de los postulados del autor acerca de la honorabilidad del hombre de la moda en la sociedad comercial. El "sujeto-de-crédito" es aquel en quien la sociedad confía.

[29] B. Mandeville, *An Enquiry...*, pp. 74-75. Por luchas privadas, Mandeville se refiere a los duelos entre un ofensor y un ofendido, como restitución al pago de una ofensa al honor personal.

vierte en el defensor de un realismo político, el cual separa la moralidad de la política, puesto que la tarea de esta última no consiste en intentar hacer al hombre bueno o buen creyente; tampoco le exige al sujeto olvidar sus ofensas y no demandar indemnización. El límite para el ciudadano es evitarle dañar el bienestar público en el cumplimiento de un derecho privado.

Mandeville descubre la permanente contradicción entre las leyes del honor y el cristianismo,[30] por un lado, y entre las leyes del honor y la ley positiva,[31] por otro. En cuanto a la primera contradicción, mientras que el honor nos empuja a pedir restitución por las ofensas y justifica la venganza, el cristianismo solicita humildad, abnegación y perdón de ellas, dos formas de vida completamente opuestas. En cuanto a la segunda contradicción, la ley del honor exige hacernos justicia por propia mano, mientras que la ley del Estado obliga a someter la voluntad al orden civil y enseña que es el Estado quien posee el monopolio exclusivo de la violencia, de manera que las ofensas sean restituidas en un "Estado de derecho". Nuestro filósofo ofrece un tipo de legitimación que resuelve la segunda contradicción, por medio de una neutralización del daño de las pasiones y del deseo de soberanía, que consiste en que el Estado ofrezca a los hombres orgullosos una recompensa imaginaria, como el reconocimiento del honor, la adulación social, la aprobación positiva de la "sociedad comercial" por aceptar la represión de las pasiones dañinas a la sociedad. El político, cuyo papel es simbólico, actuaría como un psicólogo social, quien al conocer con profundidad los instintos de dominio y soberanía de los ciudadanos los aprovecharía y redirigiría en contra de los enemigos externos del Estado para mantener el equilibrio de la "sociedad comercial" y evitar su disolución:

> Por esta razón todos los príncipes sabios, los magistrados y gobernantes, tomarían todo el cuidado que podamos imaginar, para cultivar y estimular los más nobles principios del honor e incrementar el número de hombres honorables, mostrando hacia ellos todo el respeto y alta estima posibles, así como los sentimientos más tiernos [...] un Monarca debe sentirse muy afectado al ver como una práctica común (los duelos) lleva a la destrucción de unos contra otros, debe conservar la valentía y el espíritu de estos valiosos hombres para ser redirigidas en contra de los enemigos del país [...] en vez

[30] La tensión entre la "ley terrenal" —basada en las costumbres y la tradición— y la "ley divina" que ordena —en el caso del cristianismo— perdonar las ofensas, ser humilde y ofrecer la otra mejilla.

[31] B. Mandeville defiende la separación entre política y moralidad. Acepta la imposibilidad de una armonización entre lo público y lo privado, así como la contradicción entre una ética de convicciones y las acciones prácticas de los hombres, entre aquello que dicen creer y sus actos, entre teoría y praxis, entre el "ser" y el "deber ser". Las creencias son impotentes para conducir la vida del hombre en el *beau monde*, y son contrarias a las leyes temporales.

> de ser usados en luchas privadas cuya tendencia llevaría al debilitamiento del reino y [...] a su completa ruina.[32]

La correcta administración de las pasiones por la política, así como una educación en las leyes del honor, permitiría neutralizar los instintos de soberanía de los hombres y redirigirlos hacia la guerra; los principios del honor servirían para formar un espíritu patriótico en los ciudadanos que justificara la guerra contra los enemigos de un reino.

La génesis de la sociabilidad y del orden cívico en la "sociedad comercial"

Si las demandas del orgullo (*pride*) y la necesidad de estima eran características constantes y universales de la constitución humana, la realización de los deseos sería posible sólo dentro de "estructuras sociales" bien establecidas y mediante la regulación de las relaciones intersubjetivas por parte del Estado. Mandeville separa la política de la religión; se burla tanto del cristianismo ortodoxo como de los defensores de los ideales aristocráticos que creían en la excelencia de la naturaleza humana, pues descubre que "las condiciones de la modernidad comercial convirtieron al santo cristiano, al ciudadano clásico y al noble guerrero, en residuos mentales anacrónicos de una antigua estructura social, erosionada o ya desaparecida".[33]

La fábula demuestra la naturaleza contradictoria del hombre que oscila entre sus creencias y su conducta; descubre la existencia de un nuevo espacio problemático: el mercado, lugar en donde el comercio y la sociabilidad se convierten en formas características de la dinámica moderna del "amor-propio" (*self-love*). Nuestro pensador no se limitó a repetir lo que sus antecesores franceses habían afirmado, sino que su análisis de la sociabilidad y la moralidad se fundaba en principios científicos enraizados en una "antropología naturalista". Para él, la imagen de una Jerusalén virtuosa no era más que una absurda figura de lo ridículo; como aclara en la "Observación T" de *La fábula de las abejas*, abandona los supuestos de la visión janseista y calvinista de Bayle:

> Si queréis hacer desaparecer el fraude y el lujo, evitar el desacato y la irreligión, y hacer a la mayoría de la gente caritativa, buena y virtuosa, destruid la prensa, disolved todas las instituciones y quemad todos los libros de la Isla [...] Con tan piadosas medidas y saludables regulaciones, pronto cambiaría la escena [...] El reino tan felizmente reformado podría, gracias a estos medios, quedar medio desplomado en todas sus partes [...] La bondad y la

[32] B. Mandeville, *An Enquiry...*, p. 72.

[33] *Ibidem.*

probidad se pueden obtener a un precio más económico que el de la ruina de una nación y la destrucción de todas las comodidades de la vida.[34]

Para Mandeville, la religión era incompatible con el progreso material de una nación; la política debía separarse de la religión, así como de la organización económica del mercado. Nombró a su proyecto una anatomía de la parte invisible del hombre, porque creía que quienes vivían en las condiciones modernas habían perdido contacto con las causas naturales de sus acciones: el "amor-propio" y el "apego-de-sí", principios constitutivos de la naturaleza humana. Éstos fueron transformados por el avance de la civilización; los políticos y moralistas engrandecieron de tal forma la excelencia de nuestras naturalezas como agentes racionales, que ocultaron los verdaderos motores de la conducta: el orgullo y el egoísmo.

Al intentar ofrecer una explicación sobre los verdaderos móviles de la acción humana, Mandeville recurre a una postura materialista, en contraposición a Descartes. Desde el punto de vista mandevilliano, la conducta moral del hombre posee un carácter heterónomo; los actores de las sociedades educadas internalizaron los códigos de la ley y la moralidad, suprimiendo las fuentes instintuales y asociales de la vida comunitaria y, con ello, lo borraron de sus conciencias, permitiendo que estos "egoístas racionales" persiguieran sus deseos sin necesidad de una intensa regulación social. Mandeville niega la existencia de una innata propensión de los hombres a la socialización,[35] en clara oposición a Shaftesbury y a Descartes. Este último postulaba que las pasiones humanas se hallaban bajo la dirección de un alma racional, mientras que los animales actuaban de manera autómata. Mandeville no cree en esta distinción cualitativa entre hombres y animales; en contra de Descartes dirá que tanto hombres como animales poseen pasiones análogas. Su manera de razonar lo emparentaba con el epicureísmo y escepticismo antiguos, revividos por Montaigne y por los filósofos naturalistas como Gassendi. La premisa "fisiológica materialista" se convirtió en el fundamento científico de la amplia empresa de Mandeville. Su explicación acerca de la formación de la sociedad argumentaba que los impulsos animales naturales,[36] disponen al hombre a buscar sus propias satisfacciones y lo hacen un ser con posibilidad de ser manipulado por los legisladores, quienes civilizaron la raza al apelar al universal apetito de orgullo. La adulación, entendida como la forma expresiva de aprobación de

[34] *Ibidem*, pp. 233-234.

[35] Para Mandeville la socialización es un logro político. El político es el único capacitado para administrar nuestras pasiones, neutralizarlas y convertirlas en algo útil a la sociedad.

[36] A lo largo de la civilización, estos impulsos naturales habían de ser transformados por la cultura, mediante modelos educativos que el hombre imitaría en su misma búsqueda por la autopreservación.

la sociedad, era la invención mecánica de un proyecto ideológico a través del cual los individuos se volvían disciplinados, al infundirles la creencia de que las personas demostraban su superioridad moral a través de la "autonegación" en sus actos.

Mandeville mantenía la hipótesis de que la sociabilidad fue posible gracias al engaño de la política; afirma que en los primeros años de la raza humana los fuertes infundieron en los débiles la creencia de que era más benéfico para el todo conquistar que satisfacer los apetitos y mucho mejor preocuparse por los demás que preocuparse por sus intereses privados.[37] Sin embargo, la formación de dichas creencias no hubiese sido posible sin la invención de ciertas recompensas imaginarias que sirvieran para persuadir al hombre de adoptar conductas cívicas y facilitar con ello la gobernabilidad. La recompensa era la alabanza (*love of praise*) a la que respondían los organismos animales complejos. La adulación fue un instrumento eficaz para domesticar a los hombres, infundiendo dentro de las criaturas orgullosas una conciencia del yo (*self*) formado por las opiniones de los otros. Sólo las criaturas instruidas en la "retórica del honor" y en la formación de un sentimiento de vergüenza o deshonor podían internalizar "ideales de virtud" fabricados políticamente:

> No es probable que alguien haya logrado persuadir a los hombres a condenar sus inclinaciones naturales o preferir el bien de los otros al suyo propio, si al mismo tiempo no se les hubiese mostrado una recompensa que los indemnizara de la violencia que sobre ellos mismos tendrían que hacer para observar esta conducta. Los que intentaron civilizar a la humanidad [...] siendo incapaces de otorgar tantas recompensas verdaderas como necesitarían para satisfacer a todas las personas por cada acción individual, tuvieron que urdir una imaginaria que, como equivalente general por la dificultad de la negación de sí mismos [...] fuera aceptable para quienes la esperan [...] la adulación tiene que ser el argumento más eficaz que puede usarse con las criaturas humanas.[38]

La fábula de las abejas fue un intento de explicar el proceso de domesticación de una mente salvaje. Mandeville se dio cuenta de la falsa, pero necesaria, creencia de que la virtud constituía la característica distintiva de la raza humana para convencer al hombre de preferir el bien

[37] Para obtener mayor información acerca del proceso de legitimación histórico que sufre el interés, consúltense las investigaciones de Albert Hirchman, *The Passions and Interest in the Eighteenth Century*, Princeton, Princeton Univesity Press, 1977; el análisis de William Sombart, *Lujo y capitalismo*, Buenos Aires, Guillermo Dávalos Editor, 1958; y el estudio de Max Weber, *La ética del protestantismo y el espíritu del capitalismo*, México, Colofón, 1999.

[38] B. Mandeville, "Investigación sobre el origen de la virtud moral", en *An Enquiry...*, p. 23-24.

público. Tales artificios políticos fueron los que posibilitaron la formación del carácter social de los hombres y el acuerdo para someter su voluntad particular al orden civil. Mandeville incluye al hombre socializado como una forma más de domesticación; la conducta moral podía entenderse como el resultado de la dependencia a las buenas opiniones de los demás, pues aunque fuesen estimulantes imaginarios producirían importantes consecuencias tangibles para el bienestar de la "sociedad comercial". El hombre se interesó en mantener sus promesas precisamente por la dolorosa convicción de que existían otros egoístas que sí iban cumplirlas, y como el deseo de superioridad le hacía competir con quienes consideraba iguales a él, se vio obligado a imitarlos y a rivalizar con ellos, tratando de superarlos. En virtud de la dependencia del sujeto a la aprobación de los demás, su conducta se hallaba motivada en función de un sistema de recompensas y castigos. Si los hombres pertenecientes al mercado buscaban del prójimo la aprobación, fueron adquiriendo de modo inadvertido un interés en la continuación de este intercambio cotidiano de reconocimientos sociales; así, los políticos pudieron promover con éxito el equilibrio cívico, haciendo que las pasiones individuales jugaran unas contra otras en favor del bienestar público, una vez que la sociedad estuviese firmemente establecida.

Cuando Mandeville escribe el segundo volumen de *La fábula,* en 1728, pierde algo de su tono satírico en favor de un objetivo naturalista, el de reconocer que tanto en los animales como en los hombres existen pasiones y facultades cognitivas similares y que lo que nos distingue de otras especies —puesto que todos tendemos a la "autopreservación" y la felicidad— sería la manera como los poderes intelectuales de los hombres pueden ser manipulados con habilidad para suprimir y redireccionar sus instintos primarios hacia un proyecto civilizatorio. Las diferencias de los hombres con los animales deben efectuarse mediante un análisis estrictamente empírico abandonando las ilusorias hipótesis de filósofos y moralistas, según Mandeville.

El análisis antropológico debía efectuarse en términos biofisiológicos, más que en términos metafísicos y morales. Incluso la función social de la riqueza debía explicarse por el modo en que el dinero trabaja en forma mecánica sobre las pasiones, como una "fuerza de atracción" en sociedades refinadas y elegantes. Sin embargo, me parece que Mandeville sí recurre a supuestos teleológicos compartidos por la teodicea[39] y el teísmo, en tanto el logro de la paradoja mandevilliana "vicios privados hacen la prosperidad

[39] Véase la definición que Kant hace de la teodicea en *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, 1992, p. 7. "Por Teodicea se entiende la defensa de la sabiduría suprema del creador del mundo frente a la acusación que la razón presenta contra ella a partir de lo que en el mundo se nos muestra como adecuado a ningún fin."

pública" depende de dos supuestos de suma importancia en el sistema del egoísmo mandevilliano; en primer lugar, la existencia de los "hábiles políticos" y el supuesto de una Providencia ordenadora de origen teísta, es decir, de un principio "teleológico teológico".[40] Me parece que Dios actúa como un político de gran sabiduría técnica, un artífice que sabe entretejer las pasiones en una tela perfecta y armónica cuyo resultado es el orden cívico. No creo que los "hábiles políticos" representen personas específicas en la historia, sino un sistema de instituciones que se construye a través del trabajo del tiempo, hasta lograr su forma más óptima. Si ello es así, las consecuencias benéficas de estos vicios no son intencionadas ni producidas por vicios administrados diestramente por los políticos, sino, más bien, por una "mano invisible". Aquí parece haber una contradicción; ocurre que cuando Mandeville tiene que defenderse frente al *Gran Jurado* contra las acusaciones de inmoralidad e irreligión que le hacen a *La fábula,* primero asegura que no todos los vicios son útiles, sino sólo algunos; segundo, adopta una versión condicionada y restrictiva de la paradoja diciendo que los vicios se transforman en virtudes públicas sólo cuando son diestramente manejados por los "hábiles políticos". Sin embargo, la versión restrictiva de la paradoja se debilita en algunos pasajes de su libro, como en "Observación G", en donde Mandeville ofrece varios ejemplos de cómo los vicios producen beneficios públicos sin haber sido manipulados por los políticos. Los ladrones proveen de empleo a los abogados y cerrajeros, así como el robo de cien guineas a un miserable traen mejora a la nación tan pronto como son puestas en circulación. De este modo, parece que la versión restrictiva de la paradoja mandevilliana se debilita en favor de una versión de orden espontáneo. La "mano invisible" ordenadora sería, en realidad, la sabiduría de Dios, que tolera la existencia de ciertos males, pero que dentro de una visión teleológica producen beneficios sociales no intencionados.

Conclusiones

Las "sociedades comerciales" estaban diseñadas por la domesticación de las pasiones violentas, pero eran históricamente únicas en un punto crucial: la riqueza material y la seguridad política permitían a sus miembros la posibilidad de satisfacer los impulsos del "apego-de-sí", de modo que trascendieran el conflicto entre la búsqueda individual del placer personal y las demandas represivas de la disciplina social que caracterizan cualquier

[40] La creencia en una Providencia que nos conduce siempre al equilibrio de la sociedad y la preserva de manera misteriosa, impidiendo su disolución. Es lo que vendrá a ser la "mano invisible" de Adam Smith.

orden político. Como nunca antes, el hombre podía satisfacer sus deseos en el "mundo del comercio", porque en él eran libres de competir de forma no violenta, para las muy valoradas normas simbólicas del "reconocimiento público".

Las *buenas costumbres* que caracterizaban a las sociedades modernas eran instrumentos normativos que regulaban las relaciones intersubjetivas, por medio de un sistema de recompensas en la forma de símbolos promotores de la individualidad, una acumulación de emblemas que podían adquirirse con la riqueza, para ser intercambiados como "símbolos de estima" (*marks of esteem*) en la "sociedad comercial". Las *buenas costumbres* habían reprimido eficazmente la violencia de una clase en expansión, al redirigir sus energías hacia los liberadores fines del consumo y del lujo. La moralidad de la virtud como abnegación que permitió la vida en comunidad en el pasado quedó reducida a un remanente nostálgico de un grupo políticamente decadente y vencido por la mayor movilidad social de la "sociedad comercial".

Las "sociedades comerciales" sustituyeron de buen modo la "autonegación" de la virtud por el código de honor. Las pasiones no fueron eliminadas, sino redirigidas de sus fines violentos hacia la búsqueda simbólica del "reconocimiento público", y se mantuvieron inconscientes para los actores sociales durante el largo proceso civilizatorio. Aunque me parece que aun aceptando la tesis mandevilliana de que el "orden cívico" se logra de manera no intencionada, el resultado no es irracional en tanto en el fondo de dicha estructura la ley y la función del Estado están supuestas. De otra forma, la "sociedad comercial" se disolvería en la mera competencia, que es una de las principales causas de la guerra.

Mandeville es importante por haber descubierto los mecanismos de estabilización social inherentes a las expresiones comunitarias del "interés propio"; pertenece al proyecto ilustrado de construir una historia natural de la humanidad y descubre la paradoja moral del progreso material. En su "ética de mercado" descubrimos cómo el "principio de honorabilidad" legitima el modo de vida de la "sociedad comercial", el mercado se convierte en el espacio que posibilita los intercambios de expresiones culturales y simbólicas intersubjetivas, así como un espacio para el "reconocimiento público".

III. ARTE Y RELIGIÓN

EL EROTISMO DEL CANTAR DE LOS CANTARES COMO FUENTE DE UNA TEOLOGÍA MÍSTICA

Guillermo J. Mañón Garibay*

Tal vez cualquier lector asiduo del Cantar de los cantares se habrá preguntado por qué un libro de esa naturaleza se incluye dentro de los canónicos del Antiguo Testamento para la distensión religiosa tanto de judíos como cristianos. ¿Por qué un libro donde no se pronuncia una sola vez el nombre de Dios se acepta como un libro de inspiración divina? ¿Cómo se concilian erotismo y espiritualidad religiosa? ¿Cómo se aviene el deseo carnal con el anhelo de trascender lo mundano material?[1]

De éstas y otras preguntas más que puedan formularse sólo abordaré la que considera la relación entre el erotismo del Cantar de los cantares y la teología mística. Experiencia, la primera, y reflexión, la segunda; no cualquier experiencia, sino sólo la erótica y no cualquier reflexión, sino la mística teológica.[2]

Exponer el tema del presente ensayo precisa de cuidado, es decir, de aclarar en primer lugar algunos conceptos: ¿qué significa *teología mística*?

* Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

[1] S. G. Spitz, "Spiegel der Bräute Gottes". *Das Modell der vita activa und vita contemplativa als strukturierendes Prinzip im St. Trudperter Hohen Lied*, en Herausgeber von K. Ruh, *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Stuttgart, 1986, pp. 481-494.

[2] El gran estudioso de la mística cristiana Alois Maria Haas posee el mejor ensayo acerca de la teología mística y la mística como teología que se haya escrito. Este trabajo constituye un homenaje de sus disertaciones sobre el tema. *Vid.* A. M. Hass, *Mystik als Aussage. Erfahrung, Denk und reformen christlicher Mystik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996, cap. I, pp. 9 y 28.

¿De qué manera el erotismo del Cantar de los cantares constituye una fuente para la reflexión teológica?

Teología mística[3]

En este epígrafe encontramos dos elementos problemáticos, a saber, teología y mística.[4] Ninguno es claro, sobre todo después de la distinción efectuada por Pannenberg[5] entre religión y teología. Si se entiende ésta como teoría de la religión, puede decirse, de manera muy general, que la diferencia entre ambas reside en que una —la teología— ocurre en el ámbito teórico y la otra —la mística—, en el experimental. Sin embargo, salta a la vista de inmediato la insuficiencia de esta distinción cuando se observa en la historia que una a otra se han influido: la experiencia mística ha hecho posible la reflexión teológica, pero, a su vez, la reflexión teológica ha determinado un tipo de experiencia religiosa. La pregunta sobre el modo en que lo han hecho es decisiva en el presente estudio.

La historia de la reflexión religiosa evidencia que la teología une dos funciones: descriptiva y normativa.[6] En ese sentido, la teología mística es, en primer lugar, reflexión acerca de experiencia mística; no obstante, también pretende conducir hacia ella misma. Evidentemente, no puede decirse en qué proporción la teología mística es descriptiva o normativa. En la historia del cristianismo, cada autor ha establecido una proporción distinta. Debe aclararse que la función descriptiva de la teología mística se halla al principio y representa la condición de posibilidad para la función normativa. Por ello, resulta interesante analizar hasta qué momento una experiencia erótica establece una norma para una experiencia religiosa. Por la misma razón, parece pertinente conservar la diferencia entre teología y mística, refiriéndonos con la primera al plano teórico y, con la segunda, al plano experimental.

Si la experiencia antecede a la reflexión, en seguida aparece el problema de caracterizar aquello que sea una "experiencia mística".[7] Al respecto, debe confirmarse que no existe un acuerdo a lo largo de la historia ni de la mística ni de la teología cristiana,[8] aunque sí un punto de partida común

[3] *Vid. ibidem*, cap. I, p. 9 y *ss*.

[4] A. M. Hass, "Was ist Mystik?", en *Abendländische Mystik im Mittelalter*, pp. 319-342.

[5] W. Pannenberg, *Theologie und philosophie*, UTB, Stuttgart, Uni-Taschenbücher, 1996, cap. I, pp. 20-33.

[6] *Idem*.

[7] A. M. Hass, "Was ist Mystik?", p. 319.

[8] B. Moeller, *Geschichte des Christentums un Grundzügen*, Wien, UTB, 1981, cap. V, VI y VII.

proporcionado por el apóstol Pablo[9] en las cartas a los Corintios y a los Gálatas.[10] "Ahora vemos por un espejo y oscuramente, pero entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo parcialmente, pero entonces conoceré como soy conocido".[11] "En otro tiempo no conocías a Dios, y servisteis a los que no son realmente dioses. Ahora que habéis conocido a Dios, o mejor, habéis sido de Dios conocidos."[12]

Mística es *cognitio Dei experimentalis*, conocimiento de Dios obtenido por la experiencia o sustentado en una experiencia.[13] La palabra "conocimiento", usada por san Pablo, no corresponde con la nuestra, como se muestra en 2 Corintios 12: "Si es menester gloriarse, aunque no conviene, vendré a las visiones y revelaciones del Señor. Sé de un hombre en Cristo que hace catorce años [...] fue arrebatado hasta el tercer cielo; y sé que este hombre [...] fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que el hombre no puede decir".

Experiencia cognitiva inefable,[14] conocimiento "que los hombres no pueden decir", especie de luz cegadora que permite ver cuando no se ve nada.[15] "Sucedió que, al acercarse a Damasco, se vio de repente rodeado de una luz del cielo [...] Saulo se levantó del suelo y con los ojos abiertos nada veía."[16]

¿Qué es entonces la experiencia mística? ¿Es acaso un conocimiento desconocido por el común de los mortales y que no predispone a quien lo goza de la posibilidad de aclararlo? ¿Es posible hacer teología a partir de ella?[17] Por si ello fuera poco, la discrepancia respecto de aquello que sea la experiencia mística procede también de san Pablo cuando coloca la caridad sobre cualquier otra virtud:[18] "Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad".[19]

¿La experiencia mística es caridad o intelección, sentimiento o reflexión?[20] Tal vez ante esta confusión, la cristiandad —en concreto, la

[9] A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Wien, UTB, 1930, cap. I, pp. 1-26.

[10] 1 Cor. 13, 12 y 2 Cor. 12, 1-5; también en la carta a los Gálatas 4, 8-9.

[11] 1 Corintios 13, 12-13.

[12] Gálatas 4, 8-11.

[13] H. U. Von Balthasar, "Zur Ortbestimmung christlicher Mystik", en Johannes Verlag Einsiedeln, *Grundfragen der Mystik*, 1974, p. 37.

[14] W. Haug, "Zur Grundlegung einer Theoria des mystieschen Sprechens", en *Abendländische Mystik im Mittelalter*, p. 494.

[15] A. M. Hass, *Mystik als Aussage*, pp. 110 y *ss*.

[16] Hechos de los Apóstoles 9, 3-4 y 9, 8-9.

[17] W. Beierwaltes, "Reflexion und Einigung", en *Grundfragen der Mystik*, p. 37.

[18] G. Bornkamm, *Paulus*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1993, cap. II, p. 131.

[19] 1 Corintios 13, 13.

[20] F. Von Kutschera, *Die grossen Fragen. Philosophisch-teologische Gedanken*, Berlín, De Gruter, 2000, cap. V, p. 304.

occidental— señala tres tipos de mística: la del amor, la sacramental y la de la cruz.[21] Y, aunque esto no define mejor los contornos del término, por lo menos reduce a tres los tipos admitidos de espiritualidad mística.

Si no es claro aquello a lo que nos referimos con la palabra "mística", tampoco lo será lo que reflexiona sobre esa experiencia: la teología mística. ¿De qué reflexiona el teólogo de la mística?, ¿cómo reconoce su materia de reflexión? En general, puede afirmarse que el teólogo echa mano de dos fuentes para su tarea: primero, de la posibilidad de la experiencia mística; segundo, de la manifestación de la experiencia acaecida al místico.

En efecto, hay teólogos que no disponen de experiencia propia alguna y místicos que no realizan reflexión acerca de su experiencia. El primer caso ocurre sobre todo en nuestro tiempo, entre los historiadores, filósofos de la religión y teólogos de la mística.[22] El segundo se encuentra en especial en la baja y tardía Edad Media, como sería el caso del libro de las hermanas beguinas.[23] Entre los dos extremos existe una enorme gama de teólogos de la mística: quienes se refieren de forma abierta a una experiencia mística propia, quienes retóricamente hablan como si se tratara de su propia experiencia o, incluso, otros más que reflexionan sobre las experiencias ajenas. Entre estos últimos, cabe distinguir entre los que refieren experiencias orales y los que disponen de documentos escritos. El caso del maestro Eckhart[24] constituye un ejemplo de los primeros, porque su materia de reflexión se conforma de los relatos de las hermanas beguinas. La mayoría de ellas refería sus experiencias sin dejar testimonio escrito alguno.[25] El caso de sus discípulos Taulero y Susón,[26] es ejemplo de los segundos, pues dispusieron tanto de las referencias de las hermanas beguinas bajo su custodia, como de sus propias experiencias místicas. Frente a estos dos casos de teología mística, el legado escrito es de mucho mayor valor que el oral, en tanto aquél asienta un paradigma de experiencia mística que determina el tipo de espiritualidad mística a que se refiere el teólogo. Entre los más destacados testimonios escritos estan las Sagradas Escrituras, debido a su

[21] H. De Lubac, *Corpus mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1969, p. 15.

[22] J. Ruhbach y J. Sudbrack, *Grosse Mystiker. Leben und Wirken*, Munich, Beck Verlag, 1984, p. 7.

[23] K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik. Frauenmystik und franziskanische Mystik der Frühzei*, Munich, Beck Verlag, 1996, t. II, caps. XVI y XV.

[24] Eckhart negó expresamente en sus homilías en lengua alemana ser un místico. Sin embargo, hay quienes siguen afirmando su carácter de autor místico. *Vid.*, al respecto, A. M. Hass, *Mystik als Aussage*, cap. II, p. 310.

[25] *Ibidem*, p. 248.

[26] H. Seuse, J. Tauler, *Mystische Schriften*, Munich, Diederichs Gelbe Reihe, 1988, pp. 7, 155.

indiscutible autoridad y porque aprovisionaron a los primeros teólogos de la experiencia mística de su materia de reflexión.

Sin embargo, la Biblia *per se* no resuelve la discusión acerca de lo místico y lo que no lo es, pues los teólogos de la mística no siempre se han referido a los mismos pasajes. Antes bien, la elección de los pasajes bíblicos que nutren la reflexión representa el pulso espiritual de cada época y constituye la razón de la diferencia entre la mística del amor, la sacramental y la de la cruz. La relación de los Hechos de los Apóstoles acerca de la experiencia mística de san Pablo en 9, 3-4 y 9, 8-9 no se considera, por ejemplo, como la más apropiada en los comienzos de la teología mística. Ello implica que en la lectura e interpretación de los textos bíblicos fluyen ya elementos filosóficos y teológicos que determinan lo que es místico para elegir este o aquel pasaje como descripción de una experiencia mística.

Entre las tradiciones que sería pertinente nombrar para la interpretación de la experiencia mística, se encuentra, sin lugar a dudas, el neoplatonismo[27] —Plotino, Jámblico, Mario Victorino, san Ambrosio, san Agustín, Proclo, Pseudo Dioniso, Scoto Eriugena, Eckhart, entre otros—. Esto no niega la existencia de tradiciones anteriores correspondientes al cristianismo primitivo,[28] entre las que se halla la tradición del Cantar de los cantares.[29]

La referencia a tal tradición nos coloca en la parte principal del presente ensayo. Aquí se debe insistir en que este estudio versa sobre las *interpretaciones* del Cantar de los cantares como fuente de la teología mística y no como fuente o descripción de una experiencia mística. Líneas arriba se mencionó que salta a la vista a cualquier lector del Cantar de los cantares que no fue redactado como descripción de una experiencia mística ni siquiera religiosa. Y no porque la lectura profana del Cantar de los cantares se haya invalidado por más de mil quinientos años quiere decir que su sentido sea exclusivamente místico-religioso. El Cantar de los cantares es, como lo consideraron los judíos antiguos y cristianos primitivos, una colección de cantos profanos del amor profano y en el que no se menciona una sola vez el nombre de Dios. La autoridad de su autor —supuesto o real—, el rey Salomón, lo revistió con un sentido más profundo y le

[27] *Vid.* W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Kohlhammer, Frankfurt am Main, 1998, p. 7. También, E. Von Ivánka, *Plato Chirstianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1990, cap. II, pp. 101-146.

[28] K. Ruh, *Geschichte der anbendländischen Mystik. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12*, Munich, Jahrhunderts Beck, 1990, t. I, pp. 13-30. *Vid.* .-J Venetz, *So fing es mit der Kirche an. Ein Anblick in das neue Testament*, Zurich, Benziger, 1990, cap. I.

[29] U. Köpf, "Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik", en *Grundfragen christlicher Mystik. Mystik in der geschichte und Gegenwart*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Hrsg. Margot Schmidt, 1987, pp. 50-72.

permitió acceder a los libros canónicos del Antiguo Testamento.[30] Existe evidencia de que el contenido del libro resultaba escandaloso para la judería, como constata el sínodo de Jamnia (90 d. C.),[31] en el cual se discutió el carácter canónico y, por tanto, su posible inspiración divina. En aquel entonces, el rabino Aquiba refirió que en Israel se ponía en tela de juicio la santidad del escrito y su derecho a considerarlo libro sagrado. Como confirma la Mischna Jadaim (3,5), se concluyó que el Cantar de los cantares es un libro sagrado, incluso más que aquellos atribuidos al rey Salomón.[32] La cristiandad se sumó a esa opinión, si bien siguiendo su propia reflexión a partir de la interpretación propuesta por Teodoro de Mopsuestia[33] en 553, durante el concilio de Constantinopla. Desde entonces, cualquier interpretación profana del Cantar de los cantares se consideró tabú y a modo de precepto las referencias eróticas se interpretaron como alegorías en un sentido más profundo.

En la historia de la interpretación cristiana del texto, se hallan dos exégesis que definieron la religiosidad de su tiempo: la primera, durante el siglo III, efectuada por Orígenes, y la segunda, durante el siglo XII, hecha por Bernardo de Claraval.[34]

A continuación se mostrará la manera en que el erotismo del Cantar de los cantares se convirtió en fuente de interpretación para una teológica mística. Me referiré sólo a Orígenes.

Teología mística de Orígenes

En las primeras interpretaciones teológicas cristianas del Cantar de los cantares se encuentra la del gran teólogo alejandrino Orígenes, quien vivió entre 185 y 253. Su interpretación está diseminada a lo largo de toda su obra teológica —sobre todo, en sus comentarios y aclaraciones de los textos sagrados— y en sus homilías,[35] aunque en ellos se percibe la primera

[30] *Reclams Bibellexikon*, Stuttgart, Reclam, 1992, pp. 220-221.

[31] *Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II*, Hrsg. G. Alberigo, Düsseldorf, Patmos, 1993, cap. I, pp. 22-31.

[32] Me refiero al libro de los Proverbios a Eclesiastés, además del propio Cantar de los cantares.

[33] *Geschichte der Konzilien...*, p. 57.

[34] Esto no quiere decir, evidentemente, que sólo haya dos interpretaciones dignas de nombrar del Cantar de los cantares. Ya se dijo que el Cantar de los cantares dio lugar a un tipo específico de mística: "la mística del amor" (en alemán, la mística del amor inspirada en el Cantar de los cantares recibe el nombre de "Brautmystik" o "mística de la novia"). *Vid.* M. Viller, K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Wien, Ein Abriss der Frühcristlichen Spiritualität, Herder, 1990, pp. 72-80. Y K. Ruh, *op. cit.*, cap. XVIII.

[35] La obra de Orígenes consultada fue editada por W. A. Baehrens en 1925. Orígenes,

variación significativa. Mientras en los primeros Orígenes identifica a la novia con la Iglesia, en las segundas sustituye la Iglesia por el alma del feligrés. Además del cambio de la colectividad-Iglesia con la individualidad del alma, hay otro más, a saber, la experiencia religiosa eclesiástica por la experiencia mística. Para el lector moderno quizá parezca extraño que la interpretación de la novia como alma individual no preceda a la de la Iglesia, sobre todo cuando en el poema se habla de dos individuos, esposa/esposo en singular. Primero, cabe recordar que la interpretación religiosa judía no difiere de la posterior cristiana, porque introduce al novio en el lugar de Dios y a la novia en el lugar del pueblo elegido de Israel. Tal interpretación no se reduce al poema del Cantar de los cantares, sino que persiste a lo largo de otros muchos textos que hablan de la relación de Dios con su pueblo. Esta tradición parte del profeta Oseas (2, 2-4 y 3,1), quien saturó con la imagen del desposorio la relación entre Yahvé y su pueblo. Después, lo adoptaron otros profetas, como Jeremías (2,2 y 3,1), Isaías (50, 1 y 54, 6) o Ezequiel (16, 3 y *ss.*).

El primer comentador cristiano del Cantar de los cantares, Hipólito de Roma (muerto en 235), trasegó la interpretación judía al cristianismo. Así, el Cantar de los cantares representó para los cristianos del siglo III un diálogo entre Cristo y la sinagoga pecadora llamada a la conversión, y que gracias a la penitencia y perdón llegaría alguna vez a convertirse en Iglesia de Cristo. Esto no niega que la representación del noviazgo y matrimonio entre Cristo y el nuevo pueblo de Dios haya sido ya conocida desde largo tiempo para los cristianos en su propia literatura. Textos como la segunda carta a los Corintios 11,2, donde la relación entre Cristo y su comunidad —el nuevo pueblo de Dios— se compara con la relación entre dos enamorados son prueba de ello: "pues os he desposado a un solo marido para presentaros a Cristo como casta virgen".

O también Efesios 5, 24, donde Pablo aplica la alegoría nupcial a la relación que debe predominar entre los cristianos: "Y como la Iglesia está sujeta a Cristo, así las mujeres a sus maridos en todo".

Por ello, en un principio, resulta, natural para Orígenes la interpretación de la novia como una colectividad. Pero, justo por esa razón, es sorprendente que el alejandrino no se haya mantenido en ella, sino que la transforme en una versión referida al alma individual.[36] La transformación de la novia de Iglesia-comunidad a alma individual tiene sus fundamentos. Primero, un motivo superficial: el sentido literal mismo ("novia" y "novio" en singular) sugiere esta interpretación. Segundo, otra razón no menos superficial, a saber, "Iglesia" para Orígenes no es templo o institución

Homilien und Kommentar, Leipzig, GSC, 1925.

[36] Tertuliano ya la había interpretado así.

clerical, sino comunidad de fieles. El cambio de la interpretación reside en la irrebatible evidencia de que la comunidad se conforma de individuos. De esta forma, Orígenes podría continuar pensando en la Iglesia, aunque interpretara a la novia como un alma individual. Por último una explicación más profunda: la interpretación de pasajes como: "Si no lo sabes, ¡oh la más hermosa de las mujeres!"[37] "¡Qué hermosa eres amada mía! ¡Qué hermosa eres!"[38]

Para Orígenes, ambos pasajes encierran una exigencia al conocimiento de uno mismo, a la manera helena de Delfos (conócete a ti mismo), y que sólo individualmente puede consumarse. Como ésta es una interpretación tardía, pues —como se dijo— el mismo Orígenes entendió en un principio a la Iglesia cristiana en la figura de la novia, cabe preguntarse por qué el cambio dirigido hacia el individuo. Se pueden intentar varias respuestas: una diría que Orígenes habla de modo personal al oyente, como si exigiera, para la compresión exacta del texto, que cada feligrés se identifique con la novia. Otra, que Orígenes ejemplifica con su propia experiencia la relación directa que sostiene con Cristo. En efecto, no se sabe hasta qué punto la interpretación de la novia como alma individual sea una referencia personal; ésta parece ser la explicación más apropiada.[39] La experiencia del teólogo alejandrino sería el recurso hermenéutico para destacar la importancia de la persona y su experiencia mediante la cual se trasciende la propia individualidad y se arriba a la unidad con Cristo —experiencia mística—. Entonces, lo importante para Orígenes en la interpretación religiosa del Cantar de los cantares es la experiencia individual que une al alma con Cristo.

Ése sería el primer elemento de la interpretación mística del Cantar de los cantares: el giro hacia la persona, que estaría justificado en la vivencia misma del autor, ya que, si bien el libro no ofrece una pauta de experiencia mística, sí una cantera de imágenes y expresiones que describen la experiencia personal de supresión individual y fusión trascendental. Esto no aclara cómo llega el alejandrino a su exégesis del Cantar de los cantares; la única explicación que se ofrece es la propia experiencia mística del autor. Si se niega el conocimiento de ésta, no se entiende la interpretación del erotismo del Cantar de los cantares como experiencia mística. La prueba de dicha afirmación la encuentro en su primera homilía:

[37] Cant. 1, 8.

[38] Cant. 1, 15.

[39] Lo que sabemos sobre la vida de Orígenes se lo debemos a Eusebio de Cesarea y su *Historia de la Iglesia*. *Vid.* Eusebius von Caesarea, *Kirchen-Geschichte*, Darmstadt, WBG, 1989, pp. 290-306.

> Dios es mi testigo de las veces en que he experimentado cómo el novio se acerca a mí y permanece conmigo. Cuando él de repente se aleja, no puedo hallar aquello que con tanto ahínco requiero. Y anhelo su regreso; y algunas veces está de vuelta. Mas cuando aparece y lo he asido con mis manos, desaparece nuevamente. Y se aleja, y vuelvo entonces a buscarlo. Esto lo hace él frecuentemente hasta que lo aprisiono y asciendo a mi querido en él sostenido.[40]

Orígenes mismo presenta indicios para imputarle una experiencia mística cuando apostilla: "aquel que no lo experimenta, no puede tampoco entenderlo". Pero no niego que es difícil identificar cuándo Orígenes refiere su propia experiencia o la ajena debido a que en sus comentarios a los textos sagrados permanece la huella anecdótica al referir, por ejemplo, lo breve que es la visita del novio o la palabra divina que se apodera del alma y la lleva hacia el descanso de los corazones.

Si ello no es suficiente, hay que continuar indagando por qué el Cantar de los cantares constituye el modelo descriptivo de una experiencia mística para el alejandrino. No es banal responder que el amor carnal es la experiencia más profunda entre dos seres humanos. Claro que se puede aducir que otras imágenes pueden servir para representar lo mismo que el acto de amor. Ejemplo de fusión también serían la alimentación o el sufrimiento y la compasión. No en vano ambas comparaciones se utilizan tanto en la mística sacramental como en la mística de la cruz. Además, puede agregarse que la mística del amor, a la que da lugar el Cantar de los cantares, no coincide con las imágenes empleadas por Jesucristo, que igualan, antes bien, al amor de un padre a sus hijos.[41] La literatura amorosa de los novios o esposos describe un impulso erótico de cercanía, deseo físico de tocar y sentir al amado y mostrarle el afecto con besos y caricias.[42] Por eso, se requiere indagar el valor que recibe el Cantar de los cantares dentro de los libros sagrados, para saber la importancia de sus expresiones eróticas.

Primero, el Cantar de los cantares se ubica dentro de la tradición de los cánticos del Antiguo Testamento; su nombre muestra su valor frente a los otros: el cantar más excelso entre cualesquiera que sea (presentes, pasados y futuros).[43] De la misma manera, representa la máxima obra escrita por Salomón. Segundo, Orígenes interpreta la división tripartita de las obras del rey Salomón según la división helena de la ciencia asentada por

[40] Orígenes, *Homilía*, 1, 16.

[41] Por lo menos el Jesucristo de los evangelios sinópticos, a partir de los cuales se recrea comúnmente la figura histórica de Jesucristo.

[42] Si consideramos el ámbito cultural heleno del alejandrino Orígenes, donde se establecía una diferencia entre alma/cuerpo, entre amor carnal y amor espiritual, entonces la perplejidad que produce su interpretación es mayor.

[43] Orígenes, *Homilía*, 1, 1.

Platón:[44] ética, física y lógica. Donde lógica equivalía, para Orígenes y los neoplatónicos, a ciencia teórica en el sentido de metafísica o teología. Correspondiendo a esta división, Orígenes divide, asimismo, el contenido de su obra: las sentencias equivalen a la ética; en las homilías trata de asuntos de la física o naturaleza, *i. e.,* del conocimiento útil e inútil; los comentarios al Cantar de los cantares corresponden a la metafísica: unión mística del alma con Dios.

Si recordamos que la sabiduría o el conocimiento en la antigüedad es inseparable de su manifestación en la vida misma, se entiende entonces que el conocimiento de la ética sirva para la purificación, el conocimiento de la naturaleza para la diferenciación del "hombre interior" respecto del "hombre exterior", y la metafísica del Cantar de los cantares para la unión.

Para concluir, puede retomarse de nuevo la pregunta acerca del valor del Cantar de los cantares dentro de los textos sagrados y para la teología mística. Como se desprende de la estructura jerárquica de la ciencia y su trascendencia para la vida y salvación, su importancia es superlativa. No es sólo una cantera de imágenes y expresiones al servicio de una experiencia, en principio, inefable, sino, además, la fusión del hombre con Dios en la forma de una pasión indomable capaz de disolver la individualidad de los amados: la unidad perfecta.

[44] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihren geschichtlichen*, Leipzig, Entwicklung, 1922, t. II, p. 584.

LO FEMENINO ES LUZ

José Ángel Leyva*

Guillermo Ceniceros nació en Durango, en 1939, en el pueblo maderero conocido como "El Salto". Casi un niño, se trasladó con su familia a Monterrey, donde realizó sus estudios y comenzó a trabajar en la Fábrica de Materiales (FAMA) en el área de dibujo industrial, y puso en práctica su aprendizaje en la Escuela de Artes de Nuevo Léon. Poco tiempo después de graduarse de esta institución, viajó a la Ciudad de México, donde colaboró con el gran artista mexicano David Alfaro Siqueiros. No obstante ese estrecho vínculo, Ceniceros ha trazado su propio discurso estético, su propio camino. Es, sin duda, uno de los mayores artistas vivos de nuestro país.

Búsqueda y experimentación, piedras angulares en el quehacer estético de Ceniceros, son principios rectores del talento y la habilidad con que elabora su discurso, a la vez que fuerzas generadoras y regeneradoras que lo empujan a abrir puertas y más puertas. El gran descubrimiento es el arte, la *inconformidad* de la forma, la insaciable búsqueda y la mirada siempre igual y siempre distinta del mismo fenómeno: la vida. De allí nace la presencia casi irrenunciable de la figura en su obra, de la concepción que la anima. Lo humano se revela en lo geométrico, la textura, el dibujo, la mancha, el diseño, el silencio, el plano decorativo o la más profunda de las abstracciones. Aun en esos cuadros en donde somete a la vista una pesada rigidez y un mutismo desértico, la soledad más pétrea, hay con mucha frecuencia el movimiento interno de la claridad y la insinuación de figuras femeninas.

---

* Coordinación de Publicaciones de la Universidad Intercontinental, México.

Pero en su lenguaje plástico, la levedad es una cualidad dominante. Los personajes, en su mayoría femeninos, son portadores del gesto fundamental de la extrañeza, de la instrospección, de la seducción como dominio del mundo simbólico contra el poder del universo real. La figura femenina, los valores escondidos o velados de la mujer, adquieren mediante la gravedad pictórica un carácter onírico; se presentan en fondos —más que atmósferas— que desnudan el asombro de quien emerge de su propio sueño. El gesto se mueve en la ambigüedad de lo que viene o de lo que va. El movimiento es una preocupación o una tendencia innata en Ceniceros, porque sus figuras o sus atmósferas poseen de manera natural una dinámica que evidencia una actitud o una virtualidad circulante, flotante, levitante o en perpetua vibración, incluyendo a las imágenes rocosas. La seducción, tal como la concibe Jean Baudrillard, aparece en el universo estético de Ceniceros con el carácter de la apariencia, del artificio, de un lirismo insinuante que se desprende en una figura solitaria o en conjuntos móviles y combinatorios que invocan la imaginación y el juego. Lo femenino es luz.

En su andamiaje discursivo el dibujo es esencia y cualidad que florece, que se deslinda o se entraña en el color. La línea es sortilegio en la manos de Ceniceros. Pero muy poco nivel alcanzaría el dibujo como virtud si no entrara en el conocimiento y en las exigencias de la geometría. No es difícil, entonces, advertir en su obra la vocación y el gusto por el equilibrio, por la profundidad de los planos, efectos tridimensionales, los reflejos, las simetrías, las correspondencias, los efectos visuales, en suma, las proyecciones de lo humano en el orden cósmico o en la armonía del ser: esa misma definición focalizada por Miguel Angel, Durero, Leonardo Da Vinci, Echer, Picasso, Siqueiros. La técnica y la sensibilidad, el arte y la ciencia, el pensamiento y los sentidos, la destreza y la disciplina, se conjugan en los espacios y en el tiempo del artista, en su búsqueda perpetua de la estética de los sueños, de la comunicación.

Resúmenes / Abstracts

De los avatares de Apolo
Erótica y filosofía hermética desde las reflexiones suscitadas por un mito griego

José Luis Ortiz Rivera

Resumen: La vivencia del fenómeno erótico deja siempre una sensación de vacío. Una explicación sobre este fenómeno de nostalgia se desarrolla en el presente trabajo, en el cual, mediante lo que Ovidio cuenta sobre Apolo, se extraen las características primordiales del amor humano, que, en el fondo, se manifiesta como deseo de complementariedad y cristaliza en el símbolo arquetípico de la *coniuctio oppositorum*.

Palabras clave: mitología, alquimia, hermetismo, pederastia, Ovidio, Tabla esmeralda.

Abstract: Experience of the erotic phenomenon it lefts always a sensation of emptiness. An explication about this homesickness phenomenon it's developed in the present paper, in which, through what Ovidio tells about Apolo, primordial characteristics of human love are extracted from it. But in the bottom its manifested as the wish of complementation and crystallizes on archetypical symbol of the *coniuctio oppositorum*.

Key words: mythology, alchemy, pederasty, Ovidio, Board emerald.

La pederastia en el método filosófico de Sócrates

R. Verónica Peinado

Resumen: Se expone el método filosófico de Sócrates, en el cual el *eros* por los jóvenes, es decir, la pederastia, desempeña un papel fundamental. La seducción, la falta de dominio de sí y la filosofía constituyen los conceptos eje de este tema.

Palabras clave: eros y *daimon,* seducción.

Abstract: This article exposes the philosophic method of Socrates. In this method the "eros" for the young people, pederasty plays the most important roll. Seduction, lack, self-control and philosophy are basic concepts on this theme.

Key words: eros and *daimon,* seduction.

Ética y erótica: el espacio simpótico en la Grecia arcaica

Mauricio López Noriega

Resumen: A partir de la poesía lírica se generó una nueva *paideia* en las sociedades griegas arcaicas. El simposio —público y privado— fue el lugar específico para la ejecución de la poesía, lo que permitió la construcción de una ética simpótica, en torno de la celebración del amor y del vino, ética que descansaba en el equilibrio y la medida.

Palabras claves: ética, poesía lírica, simposio, Grecia antigua, Anacreonte.

Abstract: A new form of *paideia* arises from Greek lyric poetry into the different societies of ancient Greece. A private and public symposium was the specific place and time for the performance of poetry, which allowed the construction of *Sympotic* Ethics around the celebration of Love and Wine, ethics based on equilibrium and measure.

Key words: ethic, lyric poetry, *symposium,* ancient Greece, Anacreonte.

La metafísica del erotismo en Freud y Schopenhauer

Luis Miguel Cano Padilla

Resumen: Freud y Schopenhauer concedieron gran importancia al estudio y análisis de la sexualidad y del erotismo. En este ensayo se exploran algunos de sus puntos de contacto en el tema; ambos autores reflexionan en torno de la relación que guardan los estados psíquicos, representados por los conceptos de pulsión y voluntad, con la acción corporal dirigida hacia un fin, la acción intencional. Para uno y otro autor, el fin último de la acción reside en la satisfacción del deseo, relacionado, en última instancia, con la conservación del individuo y la especie.

Palabras clave: pulsión, voluntad, placer, autoconservación.

Abstract: Freud and Schopenhauer concede great importance to sexual and erotic study and its analysis. Some of their contact points of the subject are explored; both authors reflect about relation between the psychic states, represented by the concepts of will and pulsing, with the corporal action towards an end, the intentional action. For two authors, the last aim of the action lies in the satisfaction of the desire, related, in last request, with the conservation of the individual and the specie.

Key words: Pulsing, will, pleasure, self-preservation.

George Bataille y el erotismo del lenguaje

Rosario Herrera Guido

Resumen: Siguiendo al filósofo francés, se postula que, en el intento del hombre por individuarse, surge la pulsión erótica de continuarnos en el ser. La angustia y la zozobra son resultado del erotismo, que viola la discontinuidad de cada persona.

Palabras clave: sexualidad, tabú, interdicto.

Abstract: According the French philosopher, it is postulated that, on intenting of the man for turning as an individual being, erotic pulsing appear as

we go on towards the being. The anguish and the anxiety are the result of the eroticism, that violates the discontinues of each person.

Key words: sexuality, taboo, indirect.

Metáfora y mentira:
Aproximación al concepto de cultura en Nietzsche

Ricardo Marcelino Rivas

Resumen: Se aborda la tradicional problemática de las relaciones entre naturaleza y cultura. Según Nietzsche, la cultura en tanto producción humana se torna un artificio con el cual el ser humano intenta paliar la irremediable contingencia y precariedad de la existencia; sin embargo, termina engañándose a sí mismo al otorgarle características y atributos metafísicos y, por tanto, verdaderos. Esta crítica nietzscheana se dirige a la cultura moderna, que encuentra sus orígenes en el racionalismo socrático y se contrapone al *ethos* prefilosófico —con su *pathos* trágico—, del que Nietzsche se considera heraldo.

Palabras clave: concepción simbólica de la cultura, verdad, ilusión, crítica al lenguaje metafísico.

Abstract: Its tried the traditional problematic of the relations between nature and culture. From what Nietzsche said, the culture speaking of human production gives back a workmanship and with this the human being attempt to palliate the irremediable contingency and precariously of the existence.

Key words: symbolic conception of the culture, truth, illusion, critic to the metaphysic language.

El poder socializador del orgullo en la teoría
del "amor propio" de Bernard Mandeville

Ma. Cristina Ríos Espinosa

Resumen: Se examina de manera crítica la génesis de la sociabilidad en la teoría del "amor propio" de Bernard Mandeville, autor de "La Fábula de las abejas o vicios privados hacen la prosperidad pública". La tesis central

de Mandeville es que el orgullo es la más útil de las pasiones para preservar a las sociedades modernas y no la razón como creyeron los racionalistas.

Palabras clave: sociabilidad, política, adulación social.

Abstract: It's examined in a critic way the genesis of the sociability in the theory of "self love" of Bernard Mandeville, author of "The fable of the bees or private vices make the public prosperity". The central thesis of Mandeville it's that the pride is the most useful of the passions to preserve the modern societies and nor the reason as the rationalists believe.

Key words: sociability, politics, social flattery.

El erotismo del Cantar de los cantares como fuente de una teología mística

Guillermo J. Mañón Garibay

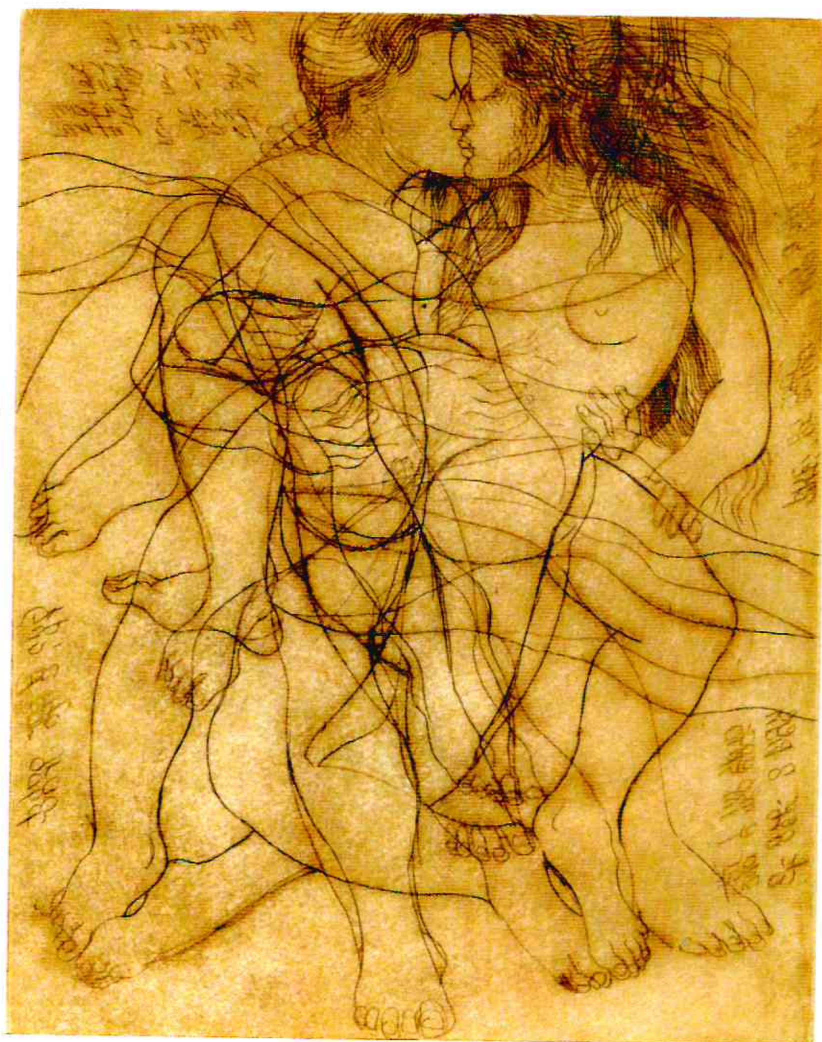
Resumen: Se considera la relación entre el erotismo del *Cantar de los cantares* y la teología mística, como experiencia la primera y como reflexión la segunda. Se define el concepto de teología mística y de qué manera el erotismo del *Cantar de los cantares* constituye una fuente para la reflexión de teológica

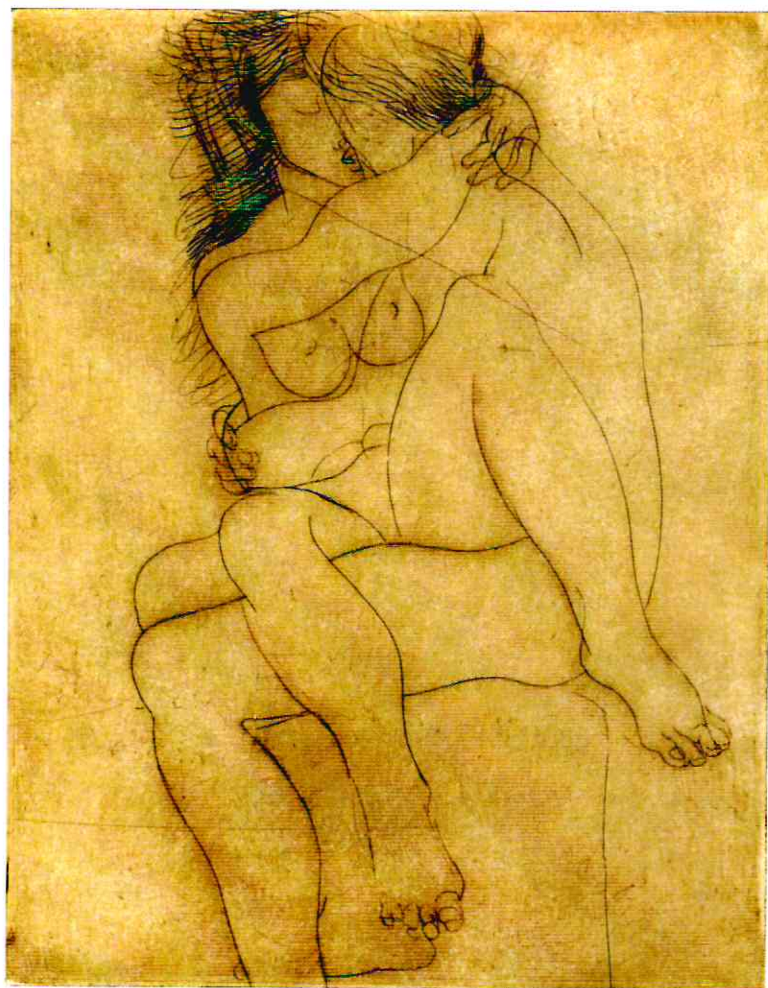
Palabras clave: Eros, espiritualidad religiosa, reflexión teológica.

Abstract: It's considered that the relation between the eroticism of the *Cantar de los cantares* and the mystic theology, as experience the first and as a reflection the second. It's defined the concept of mystic theology and in what way the eroticism of the *Cantar de los cantares* supposes a source for theological reflection.

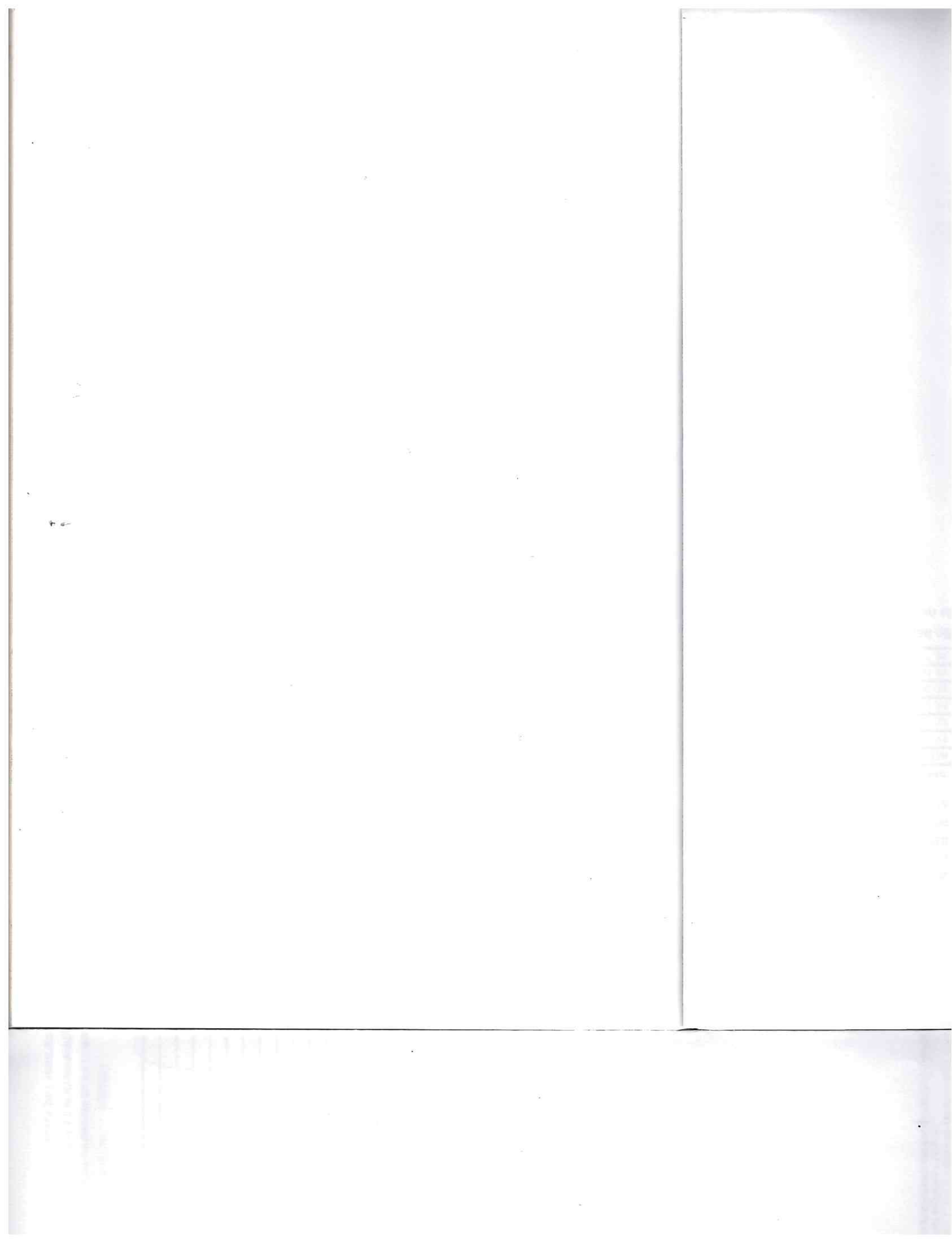
Key words: Eros, religious spirituality, theological reflection.

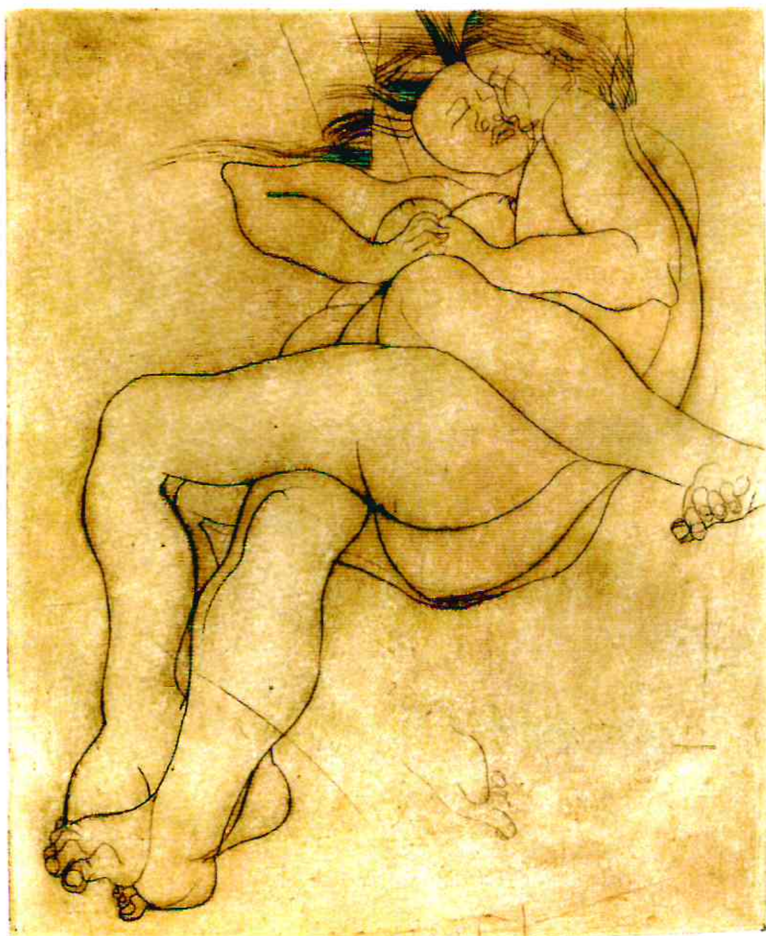
CARPETA GRÁFICA





[illegible] eros







Intersticios
FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

Próximo número (doble 30/31, ene-dic 2009): **"Paul Ricoeur"**

Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica: sobre Paul Ricoeur para el próximo número.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: pueden considerar sólo ilustraciones; sólo ensayo o texto de crítica; ambas modalidades.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo —inédito— por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Para propósitos de indexación, cada trabajo —excepto reseñas y noticias— deberá incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, y palabras clave, ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios,* Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, en impresión y disco compacto; o por internet, a egonzalez@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a que pertenece, y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se editará (corrección de estilo, sin supresión de texto) y una vez publicado el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan con lo señalado en los puntos 4 y 5 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. El plazo para entregar los artículos vence el 30 de noviembre de 2008.
13. Noventa días después de esta fecha se notificará el resultado de los dictámenes a los articulistas.
14. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.

ÍNDICE


1665-7551